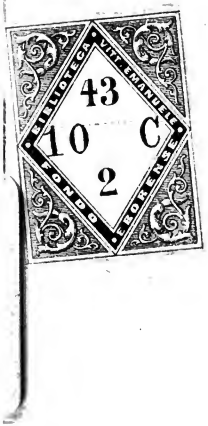
BIBLIOTECA
VITE E TRADIZIONI
POPOLARI SICILIANE
43
10 C
2

OPERE

DI MONSIGNOR

JACOPO-BENIGNO BOSSUET

VESCOVO DI MEAUX.

TOMO LIV.

CONTRO

GLI ERRORI

DE' QUIETISTI

E DE' FALSI MISTICI

OPUSCOLI

DI MONSIGNOR

JACOPO-BENIGNO BOSSUET

VESCOVO DI MEAUX.

TOMO V.

VENEZIA

MDCCC.

PRESSO PIETRO ZERLETTI.

CON LICENZA, E PRIVILEGIO.

r. Antonio di Cipressa

TRADIZIONE
DE' NUOVI MISTICI

PREFAZIONE.

Nel Trattato intitolato *il Gnostico*, ec. si propone in favore de' nuovi Mistici una catena di Tradizione composta di alcuni Padri, e d' alcuni Autori moderni. Si vuole che il *loro uomo interiore e passivo sia il Gnostico*, nuovo Mistico di *s. Clemente Alessandrino, il quale ha tanta uniformità coll' uomo spirituale di s. Paolo*, e *coll' uomo a cui secondo s. Giovanni l' unzione sola insegna ogni cosa: che desso sia il medesimo che il contemplativo* Deiforme *di s. Dionigi: desso pure il medesimo del Solitario di Cassiano, la di cui orazione è continua e nella immobilità dell' anima*: il medesimo parimenti di quegli *uomini sublimi di s. Agostino, che sono istrutti da Dio solo:* ed infine che tutti questi non sieno che uno solo coll' *anima passiva e trasformata del Beato Giovanni dalla Croce, col contemplativo di s. Francesco di Sales sempre nella medesima indifferenza*; e vi si aggiunge in un altro Scritto il contemplativo passivo del P. Baldassarre Alvarez, e di alcuni altri. Tutto questo, dicono, non è che una medesima idea sotto diversi nomi, e questo è quello che viene inculcato in molti luoghi. Chap. I. n. 11.

Ma al contrario, apparirà che tutti questi Autori, sì de' primi, che degli ultimi secoli, hanno delle viste differenti: che l' uomo passivo del B. Giovanni dalla Croce non si trova in alcuno d' essi: molto meno l' uomo passivo de' nuovi moderni differentissimo da quello del B. Giovanni dalla Croce, e del P. Baldassare Alvarez, non meno che dall' indifferente di s. Francesco di Sales; cosicchè il contemplativo che ci viene offerto è un uomo nuovissimo, e alienissimo da tutti gli altri, e fabbricato da' Mistici de' nostri giorni, il quale io lo nominerò alla fine.

Onde esaminare questi Autori per ordine io comincio dal più antico, il quale è s. Clemente Alessandrino, e seguirò Capitolo per Capitolo l' Autore che ce n' espone la dottrina.

E perchè quest' Autore insinua dappertutto, e pretende aver ben provato che vi sia stata sulla nuova Orazione passiva una Tradizione occulta, di cui si fa un Mistero al comune de' Cristiani, come se ne faceva uno de' Sacramenti agl' Infedeli, ed a' Catecumeni; bisognerà ben esaminare alla fine se questa pretesa abbia qualche fondamento ne' passi che vengono interpretati in questo senso.

S. CLE-

S. CLEMENTE ALESSANDRINO

CAPO I.

Idea generale della Gnosi.

Quello che s' insinua in questo Capo è, che secondo s. Clemente Alessandrino questa *Gnosi* è un mistero cui egli non può disvelare. Con ciò si prepara il Leggitore ad intendere *a cenni*, cioè non solo a non esigere una prova chiara e completa, ma a contentarsi de' menomi indizj. Non si vuole che questo segreto possa cadere sulle verità comuni del Cristianesimo, e con ciò si comincia ad insinuare che questo è uno stato straordinario: donde si conchiude finalmente, che il Gnostico, di s. Clemente è il perfetto Cristiano, locchè s' interpreta dicendo: *Che questo perfetto Cristiano è l' uomo passivo de' Mistici*. Basta sopra tutto questo restarsene indecisi, aspettando che si producano le parole di s. Clemente, senza fermarsi più del bisogno sugli ingegnosi preparativi del nostro Autore.

Pag. 7.
Pag. 11.
Pag. 19.

CAPO II.

Della falsa Gnosi, colla quale l' Autore pretende conchiudere che s. Clemente non adoperi esagerazione.

Questo Capo contiene anche una specie di preparativo per insinuare al Leggitore che non occorre

stupirsi se si è abusato dell' Orazione de' nuovi Mistici, o se furono calunniati. Si è bensì abusato del nome di *Gnostico*: s' è voluto introdurre una falsa Gnosa piena di laidezze in luogo della vera: si è calunniato Nicolò Diacono discepolo degli Apostoli come uno de' Capi. Sant' Epifanio ebbe parte nell' accusa che si diede a questo sant' uomo, il quale era pertanto un vero Gnostico, cioè un uomo perfetto secondo s. Clemente, più attendibile come più antico di s. Epifanio. Quindi i Santi medesimi vengono calunniati: de' Santi li condannano: vengono confusi con quelli che abusano della loro dottrina: vengono imputate loro delle azioni vergognose, delle quali alcuni altri Santi li giustificano: vengono accusati d'essere atei, gente senza religione, che non fanno orazione, come certi falsi Gnostici, nel novero de' quali vengono posti; ma s. Clemente intraprese la difesa loro quando appunto erano maggiormente calunniati. Alla buon' ora; si possono calunniare delle persone dabbene, e si può abusare della dottrina sana. Non resta che entrare in materia, e lasciare da un canto questi preparatorj.

SEZIONE I.

Sul Capitolo II.

Conseguenza memorabile di questo Capitolo: Questione, se l' Autore abbia conchiuso bene, che non vi sieno esagerazioni nelle parole di s. Clemente.

Le riflessioni dell' Autore sulla falsa Gnosa, preparano una conchiusione più importante: cioè che que-

sto

sto Padre scrivendo l' apologia della Gnosa nel tempo che veniva screditata, *non conveniva dirne se non quello che non si poteva fare a meno, e che gli uomini esterni erano capaci di portare. Per conseguenza*, continua l' Autore, *non vi fu mai uomo più sollecitato di s. Clemente, per toglier via tutte le esagerazioni, per levare tutti gli equivoci de' quali i falsi Gnostici avevano abusato, di mitigare le espressioni necessarie, di ravvicinare al possibile la Gnosi alla via comune*; locch' egli termina in questo modo: *Esaminiamo dunque con tale vista le parole di s. Clemente*. E' dunque evidente il disegno di far vedere in quest'esame, che bisogna prendere letteralmente l' espressioni di s. Clemente. Pag. 11.

SEZIONE II.

Sul Capo II.

Eccessi attribuiti a s. Clemente.

Io comincierò qui per maggior facilità, ad indirizzarvi il discorso quando lo crederò necessario; e vi prego da prima che ripassiamo gli elogi stupendi che voi fate fare da s. Clemente al suo Gnostico, il quale è secondo voi, l' uomo passivo de' nuovi Mistici. Io vi confesserò ingenuamente, che avendo procurato di raccoglierli da tutta la vostra Opera, rimasi attonito, e quasi interdetto, al vederne il numero, e gli eccessi. I soli titoli de' vostri Capitoli hanno prodotto un effetto che vi esporrò semplicissimamente: (poich' è mia intenzione di parlarvi

con

con tutta sincerità, e semplicità. Questi Signori (*) non furono meno sorpresi di me, vedendo questo Gnostico, un uomo mortale, ignorante, e necessariamente peccatore giusta la fede Cattolica, il quale

Pag. 51. 57. 301. 104. non solo *non ha alcun atto passaggiero* o interrotto, *alcuna varietà di disposizioni, d' oggetti, e di pensieri*, il quale resta *in una situazione immutabile*;

Pag. 106. 107. ma ancora che acquistò *in uno stato da cui non si decadeva più, una virtù esente da cadute ed inamissibile*. *Non gli resta neppure a desiderare qualche*

Pag. 116 117. 124. Pag. 127. *cosa di più permanente*. Nel titolo del Capo settimo, *il suo stato è uno stato d' impassibilità*: egli

Pag. 130. non ha niente a desiderare, *e la sua apatìa è il*

Pag. 137. 138. *frutto della rinunzia totale de' desideri*. Quindi noi vedremo ben presto, ch' egli *vede Dio a faccia a faccia*: *egli non ha bisogno nè di temperanza nè di forza, perchè non ha più alcun male a reprimere*.

Pag. 142. *Questi è un uomo divinizzato sino all' apatìa, ed alla imperturbabilità, che non ha più macchia veruna*: *non solo egli non è corrotto, ma neppure è tentato, portantesi in un uomo immutabile dove la giu-*

Pag. 143. *stizia lo esige*: *impassibile rispetto alla voluttà, egli non può esser nemmeno tocco dalle afflizioni*:

Pag. 150. *egli è costretto fare il bene*: *egli lo fa per ne-*

Pag. 151. *cessità*; *e la sua Gnosi, la sua perfezione è inamissibile*. *L' ispirazione continua del Verbo non*

gli

(*) Il Vescovo di Châlons (de Noailles) ed il Sig. Tronson Superiore di S. Sulpizio, che tennero col Vescovo di Meaux delle Conferenze ad Issy, sulla nuova spiritualità.

gli lascia alcun movimento proprio, e lo tiene in una necessità senza interruzione in ogni circostanza della vita, senza mai lasciargli alcun arbitrio. Pag. 159.

Nel capo X. in cui s' imprende a far vedere che il Gnostico non ha più bisogno delle pratiche ordinarie, si fa egli pervenire ad uno stato, *in cui non vi sono più virtù ad esercitarsi, nè tentazioni a vincersi.* Pag. 144. Pag. 177.

Fra le pratiche ordinarie dalle quali egli è dispensato, quella di pregare, e di domandare è una delle principali. Pag. 185.

Il Gnostico ancora imperfetto può bene pregare; ma il perfetto ch' è pervenuto *all' amore inamissibile*, non lo può più fare. Egli non desidera più niente, perchè niente gli manca, e non ha più bisogno di niente neppure per l' anima: quindi *egli contempla Dio faccia a faccia, con cognizione e comprensione.* Pag. 203. 204. 205. Pag. 207. 214. 215. 224.

Il domandare *i beni invisibili, o la perseveranza, sarebbe per lui un atto imperfetto e interessato.* Cosa avrebbe egli a domandare, o a desiderare? *Egli vede Dio faccia a faccia, egli è satollo, e non è più in pellegrinaggio.* Chap. XII. P. 241.

Egli racchiude nello stato suo tutti i doni, e tutte le grazie: *egli ha il dono della profezia:* egli è Apostolo per condizione; *e la Gnosa è uno stato Apostolico.* Pag. 238. Pag. 262. Pag. 281.

Nessuna cosa si lascia sfuggire; e conviene trovare in s. Clemente tutti gli eccessi de' nuovi Mistici. Vedremo in seguito con s. Clemente medesimo cosa bisogni sottrarre a quest' espressioni, ed a che le riduca questo stesso dotto S. Padre. Ma non si può frattanto lasciar di dire, che ricevendole come ci vengono esposte, se non v' è esagerazione, se è necessario prender tutto letteralmente; bisogna anche

nel'

nel tempo stesso formare un nuovo Vangelo, un nuovo Cristianesimo per questi perfetti. Per esempio secondo il Vangelo, e la fede Cattolica, il giusto che noi conosciamo, a qualunque perfezione siasi sublimato, non fa mai giungere la sua imperturbabilità al grado di non poter decadere da tale stato in questa vita, nè supporre che la sua virtù sia inamissibile. Letteralmente la proposizione è eretica. Quindi è o esagerazione, o eresia. Lo stesso io dico di questa proposizione: *Il Gnostico vede Dio faccia a faccia e non è più pellegrino*; e di trenta altre che abbiamo intese.

Pag. 144. Questo è certo, e quello ch'è più, ognuno ne conviene. *Egli è evidente*, dicesi, *che tutte queste espressioni, in vece di non provare ciò che ne vogliamo conchiudere, dicono molto più di quello che noi vogliamo.* Non è già *un* poco più, ma un *molto più*. In tal maniera si confessa naturalmente che si prova troppo, e quindi che non si prova niente. Quegli stesso che lo asserisce non può soffrire le esagerazioni che assume; e tuttavia voleva da principio insinuare, che il discorso di s. Clemente era di tal natura che non soffriva esagerazioni, e che il suo disegno lo doveva portare piuttosto a diminuire, che ad aumentare le cose.

CA-

CAPO III.

Della vera Gnosi.

Qui s'entra in materia proponendo il proprio argomento; ed io v' entro del pari dicendo, che con questa proposizione sembra che si si metta in istato di non provar nulla. Tutto si riduce a quattro punti. *Io debbo provare*, dite voi, I. *che la Gnosi non sia* Pag. 11. *il semplice stato di grazia del fedele*: II. *ch' essa consista nella contemplazione, e nella carità*: III. *che sia una contemplazione abituale e permanente*: IV. *che sia una carità pura e disinteressata*. Si crederà dunque d'aver provato tutto, quando si saranno provati questi quattro punti; ed io all' opposto dico, che non si sarà provato niente affatto. Questo è quello ch' io dimostro: primieramente, proponendo in fatto cosa sia il Gnostico, e la Gnosi di s. Clemente Alessandrino: secondariamente facendo vedere cosa bisognava provare ulteriormente per istabilire le pretese dei nuovi Mistici: in terzo luogo mostrando che il disegno di quest'Opera, che ora esamino, non tende per nulla a questo scopo.

SEZIONE I.

Cosa sia la Gnosi, ed il Gnostico di s. Clemente Alessandrino.

Io suppongo come cosa costante, che il disegno del santo Sacerdote d'Alessandria sia di chiamare i Pagani alla Religione Cristiana, e perciò di descriver loro,

Strom. lib. VII. p. 699. 711. loro, come lo dice egli stesso nel Libro VII. *cosa sia il Cristianesimo, un vero Cristiano, la vera pietà d' un Cristiano*, per venire a conchiudere quello

Ibid. ch' egli si era proposto nel primo Libro, che *il Cristiano non è senza Religione*, o, come si parlava allora, ch' egli non è Ateo; poichè quest' era l' idea che i Pagani si formavano del Cristianesimo.

Quello ch' egli chiama e qui e dappertutto, *il Cristiano*, è quello ch' egli chiama non solo in questo settimo Libro, ma ancora in tutta quest' Opera *Arazzi*, e sul principio del primo Libro, *il Gnostico*.

Il Cristiano ch' egli propone, e di cui prometto di dare in ristretto il modello, è senza dubbio il Cristiano che adempie a tutti i doveri di questo nome, e che supplisce perfettamente, per quanto si può in questa vita, a tutti gli obblighi che vi sono annessi.

Perchè egli chiami questo Cristiano *il Gnostico*, e perchè chiami egli la *Gnosi* la perfezione del Cristianesimo, è facile intenderlo, se si rammentino

Joan. XVII. 3. queste parole di Gesucristo a suo Padre: *Quest' è la vita eterna, il conoscervi, ed il conoscere Gesucristo che voi avete inviato.*

Questa cognizione è una cognizione pratica, giu-

I. Joan. II. 4. & 5. sta quello che dice s. Giovanni: *Colui che dice di conoscerlo, e non osserva i suoi precetti, è un mentitore: colui che osserva i suoi precetti, l' amore di Dio è perfetto in lui; e da ciò conosciamo che siamo in lui:* locchè induce un' abitudine formata di vivere secondo il Vangelo. Ciò pure è quello che

si

si chiama nelle Scritture *la Scienza della salute*. Per esprimere questa Scienza, s. Paolo si serve spesso della parola *Gnosi*, cioè a dire semplicissimamente, *cognizione*; e questa cognizione appunto, o questa scienza del Signore, scienza non già speculativa, ma pratica, è quella di cui aveva predetto Isaia, ch' essa riempirebbe tutta la terra al tempo del Messia. Il Gnostico non è dunque se non un Cristiano degno di questo nome, che ha rivolta la virtù Cristiana in abitudine: desso è in altri termini quell' uomo spirituale ed intelligente, il quale è luce nel nostro Signore, quel Cristiano perfetto che è infallibilmente contemplativo, nel senso in cui s. Paolo dice d' ogni Cristiano: *Ch' egli non contempla quello che si vede, ma quello che non si vede*. Io non comprendo che vi si debba supporre altro senso arguto, nè sotto il nome di *Gnosi* altro mistero, se non il gran mistero del Cristianesimo ben conosciuto per fede, bene inteso da' perfetti, a motivo del dono d' intelligenza, sinceramente praticato, e divenuto abitudine. S. Clemente non lo lascia enigmatico, e ripete anzi cento e duecento volte che sotto il nome di *cognizione* egli intende l' abitudine della virtù Cristiana acquistata da un esercizio continuo; e sotto il nome di *Gnostico* quel Cristiano che ha formata quest' abitudine.

Is. XI. 9.

II. Cor. IV. 18.

Quando si asserisce che il *Cristiano perfetto è l' uomo* passivo de' Mistici moderni, si cade nel difetto di attribuire ad uno stato straordinario, e particolare d' Orazione quello che conviene generalmente al Cristianesimo guidato alla perfezione per le

Pag. 10.

vie comuni. I Mistici sono d'accordo, che senza questi stati straordinarj e passivi, si pervenga ad un grado eminente di santità e di grazia fino ad essere canonizzati: tutti i Cristiani che sono in questo stato di santità, e di grazia sono indubitabilmente Cristiani perfetti, contemplativi per fede, i quali hanno rivolto il Cristianesimo in abitudine perfetta, i quali vivono di fede, di speranza e di carità, persone finalmente la cui dimora è nel cielo.

Sarebbe certamente una proposizione condannabile, e condannata il dire, che senza l'Orazione straordinaria e passiva non si possa esser Santo. Ora questo Santo sarà il Gnostico del nostro dotto Sacerdote, cioè sarà senza difficoltà un uomo spirituale e perfetto. Non mi abbisogna di più per ispiegare tutto il sistema di questo s. Padre. Egli non ha certamente avuto intenzione di proporre a' Pagani l'Orazione passiva, nè uno stato straordinario: non occorreva già cominciare da di là. Egli li chiamava al Cristianesimo; e per ciò ne mostrava loro l'eccellenza e la perfezione, quale si poteva acquistare seguendo le massime comuni prescritte dalla Religione. Egli ne voleva fare de' buoni Cristiani, de' Cristiani veri, de' Cristiani spirituali, in una parola de' Santi; e questo mi basta per ispiegare tutti i passi che mi vengono obbiettati.

SE-

SEZIONE II.

Che l'idea proposta del Gnostico soddisfa a tutti i passi di questo s. Padre.

Ecco la mia idea sul Gnostico di s. Clemente Alessandrino. Se voi volete, non la prendete ancora per vera. Paragonate tutti i vostri passi con questa idea, e vedete se essa n'esprima tutta la forza. Ma siccome ciò consiste in discussione, permettetemi soltanto di applicare a quest'idea le quattro proposizioni, alle quali voi riducete tutto il vostro disegno.

Io debbo provare, dite voi, *che la Gnosi, la cognizione, la scienza della salute, non sia il semplice stato del fedele:* ne convengo, poichè quest'è lo stato del fedele il quale ha ridotta la pietà in abitudine. In secondo luogo, continuate voi, *ch'essa consista nella contemplazione, e nella carità:* ne convengo parimenti; poichè ogni fedele perfetto è contemplatore per fede di ciò ch'è eterno ed invisibile, come l'abbiamo appreso da s. Paolo; e per quello che spetta alla carità, tutti sanno ch'essa è la perfezione del Cristianesimo. Voi aggiungete in terzo luogo, *ch'essa sia una contemplazione, ed una carità permanente ed abituale*: chi ne dubita, poichè lo stato che io vi propongo, come quello del Gnostico del nostro santo Sacerdote, presuppone nel Cristiano l'abitudine già formata della fede, della speranza e della carità? Ma finalmente voi credete mostrare ciò che v'ha di più squisito nell'Orazione Pag. 32.

straordinaria, mettendo nella vostra quarta ed ultima proposizione, che la carità del Gnostico sia pura e disinteressata, cioè ch' essa non abbia per motivo nè il timore, nè la speranza; e forse voi non pensate all' opinione della Scuola, che ben lungi dall' attribuire questo perfetto disinteresse della carità ad uno stato perfetto, ne fa l' essenza della carità ne' primi gradi.

Quindi secondo voi medesimo, voi non provate niente in tutto il vostro discorso, poichè tutto quello che voi proponete di provarvi finalmente non farà che un Santo, il quale senz' alcuna Orazione straordinaria, colla pratica costante delle virtù, sarà confermato nell' abitudine d' amar Dio unicamente per lui stesso.

Voi direte: Se non vi fosse che questo, sarebb' egli un gran mistero? Così grande appunto che i Pagani non erano capaci di riceverlo alla scoperta. Imperocchè esso racchiude l' adorazione del Padre, del Figliuolo, e dello Spirito Santo, l' Incarnazione di Gesucristo, l' obbligo di uniformarsi alla vita di quest' Uomo-Dio: esso racchiude la nostra unione perfetta con lui per fede, quanto è permesso in questa vita; locch' è precisamente quello a cui s. Clemente voleva condurre i Pagani, e renderli capaci a poco a poco d' intendere la vita celeste, che bisognava condurre in Gesucristo. Ma avremo già a parlare altrove del segreto del nostro dotto Sacerdote. Mi basta ora d' aver dimostrato, che se anche voi aveste provate le vostre quattro proposizioni, non avreste fatto precisamente nulla.

SE-

SEZIONE III.

Ciò che l'Autore doveva trovare, giusta il suo disegno in s. Clemente d'Alessandria, dell'uomo passivo de' nuovi Mistici.

Si domanderà: cosa adunque bisognava provare per giungere al punto? E' agevole il dirlo: bisognava provare, e ritrovare in s. Clemente ciò ch'è peculiare a' nuovi Mistici.

E prima di tutto, se si voleva stabilire colla dottrina di questo Padre quella del B. Giovanni dalla Croce, bisognava mostrare in s. Clemente quell'impotenza, quell'impossibilità assoluta di ragionare, ch'è il segnale necessario per passare allo stato contemplativo. Questo è quello di che non si trova alcun vestigio in questo s. Padre; e quando noi saremo giunti al Capo in cui si parla dello stato passivo, si vedrà quanto debolmente, o per meglio dire, con quanta nullità se ne dà la prova.

Ma io pretendo, ed ho già detto, che l'uomo passivo di questo Beato, non sia quello de' nuovi Mistici. Essi vi hanno aggiunto, che l'uomo passivo non ha che un atto solo continuato di contemplazione, il quale non si può, nè si deve rinnovare, nè ritirare, se non quando si è uscito dalla via contemplativa, sopra tutto per qualche riflessione. Le conseguenze di questo principio sono, che quest'atto essendo sempre uniforme, esso non ammette nè domande, nè rendimenti di grazie, nè alcun altro atto qualunque siasi; perchè ciò sarebbe, in quest'at-

to unico, un diversivo, ed una specie d' interruzione, la quale esso non comporta. Quest' atto per la medesima ragione non s' occupa nè degli attributi, nè delle persone divine, nè in particolare di Gesucristo; poichè queste cose non s' accordano coll' uniformità di quest' atto, ed esso ne sarebbe diversificato. Inoltre con quest' atto non è permesso usare del libero arbitrio per produrne qualche azione, non essendo permesso se non di attendere unicamente quello che Dio vorrà eccitare in noi; locch' è un tentare manifestamente Iddio, ed introdurre fra' Cristiani una specie d' inazione non conosciuta giammai da' Santi.

Invece dunque di proporsi soltanto le quattro proposizioni, le quali compongono, come si è veduto, lo stato di tutti i Santi, bisognava intraprendere di provare queste proposizioni inaudite de' nuovi Mistici: ma non se ne dice una parola nella proposizione del soggetto, cioè si occulta al Leggitore quello che conveniva provare; e si crede aver fatto molto citando in seguito degli eccessi, da cui si traggono le conseguenze che si vogliono, e che vedremo dettagliatamente.

CA-

CAPITOLO IV.

La Gnosi consiste in un' abitudine d' amore, e di contemplazione.

SEZIONE I.

Esame del primo passo avanzato in questo Capo, in cui si parla dell' ammirazione.

Il primo passo che si avanza in questo Capo a favore de' nuovi Mistici, è quello in cui s. Clemente riferisce queste parole di s. Mattia: *Ammirate le cose presenti, stabilendo*, continua s. Clemente, *l' ammirazione come il primo grado della cognizione che deve venire in seguito*. Egli cita anche un altro passo tratto dal Vangelo secondo gli Ebrei, dove sta scritto: *Colui che ammirerà regnerà*: e tutto questo per dimostrare la conformità della dottrina de' Filosofi colla dottrina Cristiana, perchè i Filosofi hanno supposta *l' ammirazione come il principio della Filosofia*. Sopra ciò egli produce Platone nel Teattete: egli poteva citare Aristotile per la stessa ragione. In questo non v' è niente di meraviglioso: s' insegna a' fanciulli che l'ammirazione degli effetti ha dato campo alla investigazione delle cause, locchè non è altro che la Filosofia. Chi c' è che ponga un dubbio, che non sia avvenuto lo stesso nella predicazione del Vangelo? Si ammiravano le cose presenti; cioè, o i miracoli di Gesucristo e degli Apostoli, o il compimento manifesto delle Profe-

Ch. IV. de l' Auteur, p. 50.

S. Clem. Strom. Lib. II. p. 370.

zie, o se si voglia, la costanza de' Martiri, e la virtù ammirabile de' Cristiani: si sentiva inclinazione a investigarne la causa, e investigandola si trova-

Tert. Apol. va il Cristianesimo, e Gesucristo stesso. In tal modo si diventava Cristiano, come pure si diventava Filosofo con questo mezzo. S. Clemente, che per richiamare i Filosofi alla Religione, cerca tutte le uniformità fra la Filosofia ed il Cristianesimo, ha rimarcata questa; e poi si cerca di darci ad intendere ch' egli abbia avuto in vista la medesima cosa che i nuovi Mistici, *i quali ripongono la contemplazione in una meditazione amorosa senza ragionamento, per distinguerla dalla meditazione discorsiva per mezzo d' atti riflessi*. Ma qui è tutto il contrario. L'ammirazione non era il principio della Filosofia se non perch' essa faceva riflettere sugli effetti, e poscia investigarne le cause. Lo stesso faceva l' ammirazione delle meraviglie che si operavano agli occhi del mondo nello stabilimento del Vangelo. Cosa vi può essere di più naturale? In ogni caso l' ammirazione è un segno troppo equivoco della contemplazione passiva per essere qui addotta come prova. Tutto il mondo era pieno d' ammirazione per le parole di grazia che uscivano dalla bocca di Gesucristo, e ciò lo induceva alla credenza in lui. Al contemplare il cielo e la terra, e le altre ope-

Psal. VIII. 3. 10. re di Dio, Davidde esclama: *Signore, quanto è ammirabile il vostro nome in tutta la terra!* e dopo essersi indotto con questo motivo a celebrarlo, ritorna alla medesima ammirazione. Sarebbe questa l'Orazione di passività, o un affetto generale che con-

vie-

viene ad ogni Cristiano, il quale s' innalzi a Dio col mezzo delle creature? Tutto è passività a chi la cerca dappertutto; e basta aver detto che l' ammirazione è il principio della Filosofia Cristiana come lo è della naturale, per far conchiudere: *Ecco il Gnostico*, cioè, *l' uomo passivo*, il cui partaggio è il contemplare, e non il meditare.

SEZIONE II.

Altri passi prodotti, il di cui effetto è affatto contrario a quello che si è preteso: restrizione importante di s. Clemente nelle cose di perfezione cui egli attribuisce al suo Gnostico.

E' degno d' osservazione il secondo passo, nel quale s. Clemente avendo parlato *della forza permanente di contemplare, e possedere la vivacità della scienza*, aggiunge che il *Gnostico*, l' uomo illuminato, intellettuale e spirituale *fa tutti i suoi sforzi per acquistarla*. Noi vedremo altrove che questi sforzi durano per tutta la vita, e che la distinzione che si può fare per questo capo del Gnostico principiante, e del Gnostico perfetto è senza fondamento. Contentiamoci qui di osservare, che colui il quale fa tali sforzi è già Gnostico, cioè a dire perfetto. In un altro passo, s. Clemente dice nel medesimo senso, che *la rassomiglianza con Dio consiste nel conservare quanto è possibile nel proprio spirito una sola disposizione rispetto alle medesime cose*. In un altro passo parimenti egli ripone questa rassomiglianza *nell' essere giusto come Dio, ed uni-*

Rem. p. 50. Strom. Lib. VII. p. 715.

Ibid. Lib. IV. p. 510.

to, quanto è possibile, al suo santo Spirito. Vi sono senza esagerare cinquanta passi, in cui parlando di queste permanenze di contemplazione e di queste rassomiglianze con Dio, aggiung' egli come un correttivo necessario questa restrizione *quanto è possibile*, insegnandoci con ciò a sottintenderla dappertutto: locchè in seguito ci farà conoscere che il *Gnostico*, l'uomo perfetto, non è mai senza qualche sforzo, perchè non giunge mai alla perfezione cui tende, e ciò è così naturale che mi farebbe gran meraviglia che si potesse pensare altrimenti. Quando adunque si trova così spesso in s. Clemente il riposo, la tranquillità, l'immobilità, la rassomiglianza con Dio, ec. bisogna aggiungervi *per quanto è possibile*. E invece di conchiudere dalle forti espressioni di questo Padre, che si è assolutamente nella permanenza, nella perpetuità di contemplazione ec. bisognerebbe conchiudere all'opposto che vi si è *per quanto è possibile*, per quanto lo può comportare la condizione d'una vita mortale. Ora questa non comporta che sempre si sia nell' atto permanente della contemplazione, come si vedrà a suo luogo. Quello che l'anima fa, e quello ch'essa può, è di conservare sempre, come dice s. Clemente, rispetto a' medesimi oggetti, per quanto ad essa è possibile, le medesime disposizioni, i medesimi pensieri; non già che si possa sempre pensarvi attualmente, ma perchè tutte le volte che vi si pensa se ne porta sempre il medesimo giudizio: ed in questo senso appunto si conchiude, non la successione, ma la diversità de' pensieri, come si dimostrerà altrove; poichè del

pari

pari l'Autore delle Osservazioni ci rimanda egli stesso *a quello che sarà per dire parlando della immutabilità della Gnosi.* Pag. 21.

Noi tratteremo più comodamente altrove anche questa questione: se il Gnostico del nostro santo Padre abbia cessato dall'essere discorsivo, come si pretende, o anche dal poterlo essere, come bisognerebbe provarlo, per fare del Gnostico un uomo passivo nel senso de' Mistici.

In somma tutto quello che si riferisce in questo quarto Capo delle Osservazioni sull'abitudine della contemplazione conferma pienamente il mio sistema. Tutto quello che dice s. Clemente sulla stabilità del Cristiano nella contemplazione, senza supporre nè passività, nè alcuna straordinarietà, non presuppone altro che la forza dell'abitudine, come lo ripete sempre questo s. Padre. Questa forza dura secondo lui tanto la notte quanto il giorno. Non occorre meravigliarsi nè riferirlo a degli stati straordinarj se i sogni sono più regolati. Noi vedremo che questo buon effetto, come quello di regolare le idee della nostra immaginazione vagabonda, e del nostro spirito troppo attivo, deve naturalmente venire in conseguenza dell'abitudine che tiene lo spirito ed il corpo in soggezione. Quivi parla molto di Cassiano. Si esaminerà, spiegando quest' Autore, quale rapporto egli possa avere con s. Clemente; ma allora io credo di dimostrare ch'egli non non ne ha alcuno co' nuovi Mistici. In quanto alla contemplazione per negazione, la quale si fa entrar qui, a quello che mi sembra senza necessità, noi ne parlere- Pag. 51 & c. Pag. 54, 55. Pag. 58.

leremo più diffusamente parlando di s. Dionigi: e tutto ciò non serve a nulla per i nuovi Mistici; poichè questo modo di contemplare Iddio dicendo piuttosto ciò ch'egli non è, di quello che affermando quello ch'egli è, non presuppone nè passività, nè alcuna di quelle impotenze, sulle quali i nuovi Mistici fondano i loro stati.

CAPO V.

La Gnosi è un' abitudine di carità pura e disinteressata.

Io esaminerò questo Capo insieme col decimo in cui si parla del *Desiderio*. Ripeterò spesso, che l'opinione della Scuola, la quale ripone, non già la perfezione, ma l'esperienza medesima della carità in quella purità e disinteresse dell'amore, che voi seguiste co' nuovi Mistici, non permette di conchiudere, che questo disinteresse sia uno stato particolare. Che se voi dite che questo stato particolare consista nella perfezione di questo disinteresse, e che questa perfezione non si trovi che nello stato passivo; io vi domanderò se pretendete che tutti i Santi, ed in particolare tutti i Mistici si sieno trovati in questo stato, o l'abbiano pure conosciuto. Noi abbiamo le istruzioni che si diedero a' Martiri, nelle quali non v'è il menomo cenno di tal cosa. Bensì all'opposto noi vedremo fra poco che vengono ispirati loro tutti que' sentimenti che voi credete essere opposti a tale stato. Essi tuttavia erano quelli cui bisognava istruire in tale stato, e

al

al quale bisognava disporli; poich' essi erano chiamati a praticare la carità la più grande, la qual è, come dice nostro Signore, quella di dare l' anima propria per l'amico.

S. Clemente s'è imbrogliato non meno di Cassiano, di lui imitatore in questo, quando ha segregato *i beni che l' occhio non ha veduti, nè l' orecchio intesi*, e che sono riserbati alla perfetta carità; dal *centuplo* promesso a quelli che hanno creduto semplicemente, e che hanno operato puramente per la speranza: come se Gesucristo avesse segregato la vita eterna, la quale comprende questi beni, dal centuplo, oppure come se si potesse aver qualche parte alle promesse spirituali del suo Vangelo senza la carità, la quale non è mai senza questo disinteresse. *Questo passo*, dite voi, *dev' essere mitigato*. Lascio a parte questa cosa, ed accetterò la vostra mitigazione quando sarà in vostro piacere. Lascio ancora a parte nel medesimo passo di questo Padre il discorso ove sembra ch' egli presupponga, che i veri Martiri, i quali suggellano la loro fede col proprio sangue nel seno della carità ch' è quello della Chiesa, possano essere senza carità. Questo non è quello che crede la Chiesa, la quale mettendoli tutti alla testa di tutti i Santi di cui essa onora la memoria, attribuisce loro la carità nel grado eminente, nella più perfetta imitazione della carità di Gesucristo. Lascio, dissi, tutto ciò; e checchè ne sia, mi si accorderà almeno che i Martiri erano chiamati all' atto ed all' abito della carità la più perfetta. Ma se questa dipende dallo stato passivo, bisognava adunque in-

Pag. 78.

Pag. 76.

Strom Lib. IV. p. 510.

segnar

segnar loro questo stato, Era poi forse esso un mistero anche per i Martiri? no, senza dubbio; e se alcuni Cristiani potevano meritare che fosse loro rivelato questo segreto, questi erano certamente i Martiri. Infiniti sono nell' antichità i monumenti delle istruzioni che si davano loro, e degli Atti che facevano essi medesimi fra i colpi, e sotto le spade de' persecutori, nè in tutto questo si travede il menomo tratto di passività.

CAPO VI.

La Gnosi è una contemplazione permanente.

Questo Capo ha una connessione necessaria con quello che segue, in cui si tratta *dello stato d' impassibilità della Gnosi*; nè si vedrà che in esso la perfetta risoluzione delle difficoltà. Tuttavia per seguire passo passo le Osservazioni quanto sarà possibile, faremo sopra questo Capo sesto le riflessioni seguenti.

SEZIONE I.

Spiegazioni generali o chiave dell' espressioni di s. Clemente.

Per ridurre l' espressioni di s. Clemente alla loro giusta interpretazione secondo la di lui intenzione, bisogna primieramente sottintendervi le restrizioni ch' egli vi fa ordinariamente, come questa, *per quanto si può*, siccome abbiamo già detto. Per esempio ci viene spesso citato, che questo s. Padre fa com-

comprendere Iddio al suo Gnostico. La soluzione generale a tutti questi passi, è ciò ch' egli ha detto in un altro luogo quello che bisogna sottintendere dappertutto: *Si comprende Iddio per quanto è possibile.* Strom. Lib. I. p. 355.

Vi sono delle restrizioni della stessa natura. Si deduce un gran vantaggio dal proporre che fa questo s. Padre così spesso il suo Gnostico come un uomo così perfetto: sottintendete, com' egli lo spiega in altri luoghi, *perfetto quanto è permesso ad un uomo l' esserlo*; o ancora più chiaramente: *il Gnostico quantunque d' un merito più grande, quanto è possibile fra gli uomini, non sarà pertanto chiamato perfetto essendo in vita: poichè questo termine è riservato alla fine della vita*; locchè gli aveva fatto dire nel medesimo luogo: *Rispetto a perfezione in ogni cosa io non so se ve ne sia altra che Gesucristo*: quest' è dire senza dubbio, io non ne conosco d' alcuna sorte. Lib. V. p. 666. Lib. IV. p. 516. Ibid. pag. 525.

Si fa grande stato principalmente di questo termine d' apatìa e d' abitudine, d' apatìa o d' impassibilità, così sovente attribuito da S. Clemente al suo Gnostico: ma se si fosse rimarcata questa restrizione, *abitudine d' apatìa per così dire*; questo solo correttivo avrebbe ovviate delle conseguenze eccedenti ed insostenibili. Lib. IV. p. 526.

In generale le grandi parole esagerative portano in se stesse le loro restrizioni nel loro proprio eccesso; e si vede ben naturalmente che domandano un correttivo: ma quando questo correttivo è addotto dall' Autore medesimo, l' interpretazione è certa, nè è permesso prendervi abbaglio.

E' pa-

È parimenti un altro correttivo della medesima espressione d' apatìa il dire, che il Gnostico cerca d' avvicinarsi con essa a quella di nostro Signore: locch' è dire che la sua apatìa non è una perfezione alla quale egli sia pervenuto, ma uno sforzo per giungervi, locchè, come si vedrà, è il linguaggio comune a tutti i Santi.

La seconda soluzione generale di questa specie di passi, è l' intenderli per comparazione. Per esempio la virtù per abitudine, che è quella la quale s. Clemente attribuisce in ogni luogo al suo uomo spirituale, è stabile, permanente, ed immobile rispetto ad una semplice disposizione ancor vaga e dubbiosa de' principianti. Con questa specie di comparazione appunto i Filosofi stessi attribuiscono all' abitudine uno stato permanente, e quindi una certa immobilità, a differenza di queste prime disposizioni vaghe ed incerte.

Lib. VI. p. 651. Quest' è quello che spiega s. Clemente con queste parole: *Finchè la parte principale dell' anima resta nella mutazione, e nell' istabilità, non vi si può conservare la forza dell' abitudine.* Convenne adunque stabilire qualche cosa di permanente ed immutabile per se, onde spiegare la natura dell' abitudine: locchè non suppone nè passività nè alcuna via straordinaria, ma la sola definizione dell' abitudine formata.

Aggiungo in terzo luogo che bisogna prendere questo discorso con cui si dà l' idea e la forma d' un uomo perfetto, nello stesso senso nel quale dandosi l' idea d' un Re, o d' un Capitano si enunzia quello ch' egli dev' essere, e quello a cui deve mirare anzichè quello ch' egli è in fatti. Un Re fa sempre giu-

giustizia: un Capitano non si lascia mai sorprendere, egli prevede tutto, è apparecchiato a tutto, ec. Del pari un uomo spirituale è imperturbabile; cioè a dire egli dev' esserlo, e tale è lo scopo che si propone. Questo è quello che spiega in termini formali s. Clemente medesimo (*) ....

SEZIONE II.

Locuzioni più particolari, e prove che il Gnostico fa sempre de' nuovi sforzi.

San Clemente dice, che il Gnostico il quale già è pervenuto ad essere padrone di se medesimo, ed a contemplar sempre, s' applica quanto può, a possedere la facoltà della contemplazione. Com' egli possa applicarsi a possedere quello che ha, è facile intenderlo; ciò avviene perch' egli non è mai così assolu-

ta-

(*) Si trova qui una laguna d'una pagina incirca. Se ne troverà anche qualche altra in seguito, la quale si avrà cura d' indicare. Quando il Vescovo di Meaux lavorava nella sua *Istruzione sugli Stati d' Orazione*, egli ha creduto bene farvi entrare molti pezzi di quest' Opera, i quali convenivano alla materia ch' egli trattava allora. Questo è quello che si vede principalmente nel sesto Libro di questa Istruzione, dov' egli impiega l' autorità di s. Clemente. L' illustre Autore che non destinava quest' Opera alla Stampa, perchè si lusingava che Monsignor Fenelon, contro il quale non voleva egli fare schiamazzo, si arrenderebbe alle sue ragioni, non aveva alcuna difficoltà d' impiegare, quando se ne presentava l'occasione, de' materiali già trovati, e disposti: ed ecco la vera ragione delle lagune che si trovano nella *Tradizione de' nuovi Mistici*.

tamente possessore di questo stato, che non abbia sempre bisogno d' applicarsi a possederlo viemaggiormente. Imperocchè tutti i più perfetti vogliono sempre divenire più perfetti, e non cessano di proporre a se stessi al di sopra di tutto quello che posseggono una perfezione suprema, nella quale tuttavia tenderanno ancora più all'alto. S. Paolo ci è un buon testimonio; egli dimostra a quelli che chiama *perfetti*, ch' essi debbono sempre mirare ad una perfezione più eminente, senza mai allontanare le loro ricerche, nè cessar di desiderare il loro avanzamento, come in appresso si vedrà più chiaro della luce del Sole. In conformità di questa dottrina, quello che ci viene dato come un Gnostico de' più perfetti, *ch' è costretto ad esser buono, e che dall' esser buono e fedel servo, è giunto ad essere amico per mezzo della carità, a cagione della perfezione dell' abitudine cui egli ha acquistata puramente per mezzo della disciplina, e d' un grand' esercizio;* (eccolo, a quello che mi pare, abbastanza perfetto) e tuttavia quel medesimo *fa de' grandi sforzi per arrivare alla suprema perfezione della cognizione, ornato ne' suoi costumi, confermato nell' abitudine, possessore di tutte le ricchezze del vero Gnostico.* Dunque si desidera tuttavia anche quando si ha la cognizione perfetta, e non solo si desidera, ma ancora si fanno degli sforzi per andare più innanzi.

Pag. 113.

Strom. Lib. VII. p. 715. 716.

Dunque invano si cerca in s. Clemente il passivo de' nuovi Mistici, il quale è così pieno, che invece di aver a fare alcuno sforzo, egli non forma neppure un solo desiderio, nè fa a Dio alcuna domanda. Ma

que-

questa è un'idea, la quale noi vedremo impugnata da cento passi di s. Clemente, cui si vuole dare ad essa per difensore.

(*La Sezione terza manca intieramente*)

SEZIONE IV.

Se il Gnostico escluda ogni ragionamento discorsivo.

L'Autore delle Osservazioni pretende che *tutte queste espressioni* (*) *indichino chiaramente una contemplazione abituale senz'atti riflessi e distinti*. Ed un poco dopo: *essa non consiste*, dic'egli, *in atti riflessi e passaggieri: locchè inchiuderebbe delle reversioni, e delle interruzioni*. Fra poco si vedrà manifestamente il contrario: ma per non andare al principio, bisogna vedere prima di tutto, se s. Clemente abbia escluso il ragionamento discorsivo. Pag. 100.

E prima di tutto noi abbiamo veduto che la scienza del suo Gnostico o contemplativo, è *una ferma comprensione della verità, la quale per mezzo di ragioni certe ed invariabili ci conduce alla cognizione della causa*. Ora questo stato in cui si procede per mezzo delle vere ragioni alla cognizione della causa, è uno stato discorsivo. Il nostro santo Sacerdote non ha dunque escluso questo stato da quello del suo Gnostico. Lib. VII. p. 405.

Il Gnostico, dic'egli altrove, *fa ottimo uso della scien-* Lib. VI. p. 654. 655.

(*) Quelle senza dubbio ch'erano nella terza Sezione.

scienza: e un poco dopo: *Contemplando in se medesima la sostanza che fu l' oggetto della Geometria e rendendola famigliare, egli percepisce coll' intelletto la natura del continuo, e la sostanza immutabile, la quale è differente da tutti i corpi.* Ecco un uomo il quale procede per mezzo della cognizione della natura del corpo a quella della natura incorporea ed immutabile, cioè a quella di Dio. Egli continua:

Pag. 635. *L'Astronomia sollevandolo al Cielo ed alle vicissitudini delle stelle, egli considera incessantemente le cose divine e la mirabile armonia di tutte le parti dell' Universo, locchè condusse Abramo alla cognizione del Creatore.* Prosegue egli: *La Dialettica serve al Gnostico per fare le divisioni de' generi nelle loro spezie, e la differenza degli enti finchè sia pervenuto agli enti primi, ed a' più semplici.* Conchiude poscia che bisogna obbedire al Profeta che

Psal. CIV. 4. parla in questo modo: „Cercate Dio, e confermatevi „ nella verità: cercate la sua faccia in ogni modo; " *poichè avendo Iddio parlato in tanti modi, egli non si conosce per una via sola. Il Gnostico non contempla adunque le scienze come virtù, e non ne apprende già molte a quest' oggetto; ma servendosene come soccorsi per fare la distinzione delle cose comuni e delle proprie, egli le impiega per la cognizione della verità.* Io non voglio conchiudere da ciò, nè che tutti sieno obbligati a tutti questi discorsi, nè che occorra servirsene sempre; ma soltanto che le cognizioni, e gli atti discorsivi, in vece di ripugnare allo stato di Gnostico, sono anzi per lui uno de' mezzi per cercare la faccia del Signore.

Nel

Nel medesimo senso parimenti s. Clemente dice altrove: *Che la scienza del Gnostico è la contemplazione della natura*; senza dubbio poich' essa solleva lo spirituale alla cognizione ed all' amore di Dio. Lib. IV. p. 471.

Tutto ciò è d'un senso ben differente da quello de' nuovi Mistici, i quali nel loro stato passivo, ch' è il solo cui essi riconoscano per contemplativo, non solamente non ammettono più queste progressioni della creatura al Creatore, ch' essi confinano allo stato più basso della meditazione; ma non vogliono neppure permettere che l'uomo si serva di Gesucristo, e de' misterj della di lui umanità per condursi a Dio. All' opposto in tutte le pagine di s. Clemente Alessandrino si vedrà nel Gnostico una considerazione perpetua delle parole, e delle azioni dell' Uomo-Dio per eccitarsi a rassomigliare a lui. Quest' è il raziocinio cui questo s. Padre fa sempre usare al suo Gnostico; ed io lo proverei con cento passi, se non credessi inutile il cercare accuratamente quello che si presenta subito agli occhi nell' aprire il Libro. Generalmente non si troverà alcun passo di questo s. Padre nel quale egli separi il νοεῖν, cioè la meditazione, nè il λογικὸν e gli altri termini che significano raziocinio o discorso, dallo stato contemplativo o Gnostico; ma all' opposto si vedono dappertutto congiunti: e se si risponde ch' egli parla più in generale, e non discende a queste precisioni, da ciò appunto io conchiuderò che sono a lui ignote, o almeno ch' esse non sono, come si pretende, l'oggetto del suo Libro.

Ma andando più innanzi, io dico che a più forte ragione egli non ha intenzione d'escludere dallo stato Gnostico o perfetto gli sforzi, nel senso che si dirà, nè gli atti distinti e riflessi, i quali fra poco vedremo ch' egli fa fare in gran numero al suo Gnostico. Frattanto vediamo già che questi atti non ripugnano alla natura della cognizione, la quale questo Padre si propone di spiegarci.

SEZIONE V.

Della contemplazione per negazione del semplice sguardo amoroso, e dell' esclusione degli attributi.

Bisogna ben trovare in s. Clemente *lo sguardo amoroso*; ma perch' esso sia quello de' Mistici, bisogna ch' esso escluda qualunque idea distinta. Esso è una notizia generale e confusa di Dio senza attributi nè assoluti nè relativi. In tal modo inducono necessariamente una successione di pensamenti contro i principj de' nuovi Mistici: ma questo è quello che s. Clemente non ha mai conosciuto. *Dio*, dic' egli, *è infinito senza figura, e non può essere nominato. Quantunque noi lo nominiamo qualche volta impropriamente, a nominandolo Dio, locchè non si può fare propriamente; e quantunque lo nominiamo uno, o buono, o intelligenza, o quegli ch' è, o Padre, o Dio, o Creatore, o Signore; noi non pretendiamo con ciò di dire il suo nome; ma ci serviamo di tutti questi bei nomi a cagione della penuria che ne abbiamo .... Imperocchè nessuno di essi preso sepa-*

Lib. V. §. 87.

rata-

tamente esprime Dio, ma tutti insieme ne indicano la suprema potenza. Ecco in qual modo è necessario per conoscere Iddio, condurre il proprio spirito sopra molte idee, essendo impossibile trovarne una di cui contentarci; cosicchè tutto finisce nel perdersi in qualche cosa più ignota.

Fra tutte queste idee, i Mistici a cui non ne occorre se non una sola, ed anzi la più generale, s'attaccano a questa, *Quegli ch'è*; e questa è in fatti la più grande non meno che la più semplice di tutte. Ma si Clemente d'Alessandria la mette insieme colle altre, il concorso delle quali è necessario per esprimere Dio al nostro modo imperfetto. Si vede pure ch'egli non si obbliga, e non obbliga neppure il suo Gnostico alla maniera negativa di conoscere Iddio. È quindi in ogni modo egli ammette nello stato contemplativo la successione de' pensieri, ed ambedue i metodi: io intendo dire, che l'affermativo ed il negativo sono tutti e due eccellenti nelle vie di Dio, poichè mirano egualmente a riconoscerlo incomprensibile.

Io poi non veggo qual vantaggio si possa trarne dal preferire che fa s. Clemente il modo negativo. Esso non è più passivo dell'altro, nè per conseguenza più favorevole a' nuovi Mistici. Col raziocinio si giunge a conoscere che non si può dire cos'alcuna di Dio, la quale sia degna della sua perfezione, come col raziocinio si viene a dire ch'egli è perfetto. La Fede pure insegna egualmente l'uno e l'altro; e non fa bisogno nè per l'uno, nè per l'altro la passività de' Mistici.

Rispetto all'esclusione delle immagini, la quale si trova in molti passi di s. Clemente, egli intende ordinariamente le immagini corporali di Dio, che sono come altrettanti idoli cui si fabbricano nelle loro menti gli uomini carnali. Egli pure qualche volta intende tutte le immagini sensibili che si pongono fra Dio e noi. Ma i nuovi Mistici portano la cosa ben più innanzi; poichè per le immagini ch'escludono, spesso intendono le idee distinte, e spesso ancora quelle di Gesucristo uomo: due cose come si è veduto direttamente opposte a questo s. Padre.

SEZIONE VI.

Forti espressioni di s. Clemente sull' immutabilità ch' egli attribuisce al suo Gnostico.

Ora bisogna venire all' espressioni delle quali si fa uso maggiormente, che sono quelle colle quali s. Clemente dice, principalmente nel settimo Libro, che il Gnostico non può decadere dal suo stato, e che la sua virtù è inamissibile. Ora si potrebbe subito domandare: che pretendete voi? forse che queste proposizioni sien vere, o che quantunque false sino all'eresia formale, ed espressamente condannate, sia permesso avanzarle anche senza correttivo, ed anzi non osservare il correttivo di s. Clemente? Imperocchè eccolo ne' medesimi passi che voi citate:

Lib. VII. p. 725. &c.

Rem. pag. 103. 116. 117.

Lib. VII. p. 720. *L' abitudine diviene naturale a colui che se ne fa coll' esercizio Gnostico* (perfetto), *una virtù che non si può più perdere* (inamissibile); *imperciocchè siccome la gravità è assegnata e attribuita alla pietra, così*

così la scienza inamissibile lo è a colui, del quale noi parliamo non involontariamente (come la pietra), *ma di suo beneplacito per mezzo della potenza ragionevole*, (Gnostica, intellettuale e perfetta) *e previsiva*. Voi traete vantaggio dalla comparazione della pietra: ma il vostro Autore non se ne serve che per mostrare all'opposto la differenza fra una pietra che agisce senza voloontà, ed il Gnostico che agisce *volontariamente* e liberamente, *per raziocinio*, *per intelligenza*, *per previdenza*; e perciò egli continua: *Perviene adunque* (il Gnostico o l'uomo perfetto) *a non poter perdere la virtù, perchè non può perdere la precauzione; con questa giunge a non peccar più, e col buon raziocinio, τῆς ἐλλογισίας, a rendere la virtù inamissibile. Si vede che la Gnosi* (la cognizione perfetta e pratica della virtù Cristiana) *somministra il buon raziocinio, poichè insegna a discernere quello che può dare de' soccorsi per la permanenza della virtù. La Gnosi* (la cognizione) *di Dio è dunque una grandissima cosa, poichè col mezzo d'essa si conserva quello che rende la virtù inamissibile*; ch'è quanto dire, come si è veduto, la previdenza, la precauzione, il buon raziocinio, che il Gnostico come Gnostico conserva sempre, e non può non conservare finch' è Gnostico, ancorchè lo conservi *volontariamente* e liberamente; il che è sempre, come sapete, la stessa cosa in cento passi di s. Clemente.

Voi avete veduto questo passo, voi l'avete citato, e ne fate di esso il vostro Achille. Dite dunque a voi stesso, per qual ragione voi non ci abbiate

vedute le previdenze, le precauzioni, il buon raziocinio del Gnostico, e tutto quello che egli conserva per rendere la virtù inamissibile, non meno che la cognizione e il discernimento de' soccorsi tutti che si possono avere a quest'oggetto. Uno di questi soccorsi è la domanda che s. Clemente aveva espressa dicendo nel medesimo Libro quattro o cinque pagine prima del passo che abbiamo veduto: *Che il Gnostico deve pregare piucchè tutti gli altri, perch' egli conosce i veri beni, e quello che bisogni chiedere in particolare, e quando, e come:* locch' egli confuta sempre come vedemo al Capo *della Preghiera*. Ma quello che io voglio quivi notare si è, che *il Gnostico, ed il Gnostico per possessione*, τῇ κτησει, e quindi Gnostico perfetto, *prega, e domanda i veri beni, cioè i beni dell' anima, cooperando pure* (ed ajutandosi da sestesso) *per giugnere all' abitudine della bontà, di modo ch' egli non abbia i beni come si hanno delle scienze acquistate, ma sia buono egli stesso.*

Lib. VII. *p.* 721.

Qui non c' è contraddizione. Imperciocchè quantunque il Gnostico, e il Cristiano perfetto sia già buono, ed abbia già l'abitudine della virtù, o egli non crede averla, o non pensa d'averla, dimenticandosi quello che ha passato, e progredendo sempre all' esempio di s. Paolo, come s. Clemente ce l'ha detto nel suo Pedagogo: o finalmente egli non ne ha mai quanta basta, e ne domanda sempre la continuità e l'aumento, come vedremo al Capo *della Preghiera*.

Lib. I. *p.* 107.

Ecco dunque in qual modo il Gnostico non può decadere dal suo stato, e come la sua virtù è inamis-

missibile; perch' egli fa tutto quello che abbisogna per renderla tale: imperocchè egli prega e domanda a Dio d' esser buono; e non contento di pregare, e di lasciare in seguito fare a Dio, s' ajuta da se stesso, come dice s. Clemente: ed i soccorsi ch' egli si procura sono quelli che questo medesimo Padre ha spiegati un poco dopo; cioè la previdenza, la precauzione, ed il buon raziocinio per conservare in se stesso tutto quello che rende la virtù inamissibile. *Strom. Lib. VII. p. 721.* *Ibid. pag. 726.*

Quindi le proposizioni di s. Clemente non sono così *meravigliose* come le volete far apparire; poichè in sostanza; come voi vedete, esse sono condizionali, e simili intieramente a questa del Salmista: *Egli regola tutti i suoi discorsi con giudizio; egli non sarà scosso in eterno: il suo cuore è pronto sempre a confidare nel suo Signore: il suo cuore è fermo, e non sarà punto commosso:* Colui che confida in Dio è come *la montagna di Sionne: Colui che abita in Gerusalemme non sarà soggetto ad alcuna scossa*. Non rimane a dire se non che queste disposizioni sono proprie unicamente dello stato passivo, e non dello stato del Cristiano, il quale perviene, com' è certo, per mezzo delle grazie, e delle vie comuni, all' abito della virtù, sino a divenire un Santo degno del culto pubblico. Ma s. Clemente si opporrebbe a questa idea, poichè vuole che coloro, de' quali egli parla, cioè gli uomini perfetti, non contenti di domandare a Dio i veri beni, locchè non è passivo, facciano quello che lo è ancor meno, se si vuole, cioè s' ajutino essi medesimi ad ottenerli, ed a conservarli colla previdenza, o precauzione *Psal. CXI. 5. 8.* *Ps. CXXIV. 1.*

che

che somministra il buon raziocinio; cosicchè non possono perderli nel senso in cui si dice, che colui il quale pondera tutti i suoi passi non cade mai, anzi non può mai cadere.

Del resto si può vedere ancora in questi passi se il contemplativo di s. Clemente sia un uomo, il quale addetto ad un solo atto sempre continuato senza interruzione e senza riflessione, abbia cessato di ragionare, di prevedere, di prendere le sue precauzioni, e se come gli altri uomini egli riceva la successione de' pensieri, più o meno, secondo il grado di perfezione in cui si trova, ma sempre immancabilmente finchè è in vita. Si può ancora con ciò decidere se s. Clemente, come si pretende, abbia riconosciuto l' abbandono de' nuovi Mistici; cioè un abbandono, in cui senza produrre cosa veruna dal canto proprio, e senz' ardire di muoversi, s' aspetti che Dio faccia tutto. Ma questa sarà materia d' un altro Capo, in cui si vedrà che se vi è un santo Padre opposto a quest' abbandono, lo è appunto s. Clemente, come si può già vedere; ma il si riscontrerà sempre con maggior evidenza.

Chap. XI. *p.* 111. 113.

SEZIONE VII.

Soluzioni particolari per i passi, in cui si dice che il Gnostico perviene ad un' abitudine di contemplazione eterna immutabile e inalterabile.

I passi che abbiamo veduti basterebbero per far bene intendere questi ultimi. Ma oltre a ciò noi abbiamo tre soluzioni fondate sopra principj particolari,

ri, il primo de' quali è tratto dalla natura degli oggetti della contemplazione, i quali essendo invariabili, cagionano una scienza simile ad essi, cioè che non varia, ch' è ferma ed inconcussa, e che comunica queste qualità al soggetto in cui essa si ritira; locchè definisco in una parola, perchè già è stato spiegato. (*)

Il secondo principio è tratto dalla natura dell' abitudine formata per opposizione alle prime disposizioni mutabili ed incerte, locchè pure è stato spiegato. Finalmente l' ultimo principio è tratto dalla natura della carità, senza la quale non v' è contemplazione perfetta. Ora di essa appunto s. Paolo ha detto che *non si perde mai*, perchè mentre la fede e la speranza svaniscono nella visione distinta, la carità non fa che confermarvisi. Ecco dunque senza ricorrere alla passività de' Mistici, tre ragioni d' attribuire qualche cosa d' inalterabile, d' invariabile ed inconcusso al contemplativo perfetto. La prima, per istabilire la differenza delle opinioni dalla scienza del Gnostico o intellettuale, i di cui oggetti sono eterni: la seconda, per istabilire la differenza delle disposizioni variabili dall' abitudine formata: la terza, per istabilire la differenza della carità dalla fede, e dalla speranza; e ciò basta per ispiegare il passo di s. Clemente, in cui si dice che *la Gnosi* o la cognizione della sapienza perviene coll' esercizio ad un' abi-

Sup. Sez. I.

I Cor. XIII. 8.

Lib. IV, p. 415.

(*) Monsignor Bossuet rimanda alla terza Sezione di questo Capo; ma questa, come abbiamo veduto, è quella che manca.

abitudine di contemplazione eterna ed inalterabile ; e per ispiegare parimenti gli altri di questa natura.

SEZIONE VIII.

L' intendere perpetuo *di s. Clemente* si spiega *co' medesimi principj ; e colla natura dell' abitudine.*

Pag. 117. Strom. Lib. IV. p. 526.

L'Autore fa ben valere, e ripete sovente questo passo di s. Clemente : *L' intendere per il continuo esercizio diviene un intender sempre ; e l' intender sempre è l' essenza o la sostanza, cioè del Gnostico o dello Spirituale per mezzo d' una certa temperatura che non ha interruzione : e la perpetua contemplazione è una vera sostanza*, ξωσαυτόσασις. In queste parole principalmente si crede trovare lo stato passivo ; ma parlando di buona fede, e senza sottilizzare, esse non suppongono altro se non che la forza dell' abitudine è una seconda natura. Con ciò, ... (*)

SEZIONE IX.

Delle necessità che s. Clemente attribuisce al suo Gnostico.

Pag. 118. dei Remarq. Pag. 121. & altrov.

Si cita questo passo, *Che egli*, (il Gnostico) *è costretto ad esser buono* ; ed altrove : *ch' egli beve, ch'*

(*) Il resto di questa Sezione fu levato dall' Autore per impiegarlo altrove.

ch' egli mangia, ch' egli si marita, non per elezione, ma per necessità. Non si concepisce in verità che un sì bravo Teologo possa citare tali passi. Il primo che dice, che *il Gnostico è costretto ad esser buono*, si può intendere facilmente con questo del medesimo Libro: *Il comandamento ci obbliga a motivo dell' eccellente bontà* o di Dio, o della sua Legge e de' suoi precetti. Più chiaramente ancora questo passo, *il Gnostico è costretto ad esser buono*, si deve intenderlo con questo che lo rassomiglia: *Noi siamo obbligati ad essere Cristiani*; cioè, noi vi siamo determinati da ragioni convincenti, e vi siamo indotti da un attraente invincibile. Se ciò significa che sia un essere passivo alla foggia de' nuovi Mistici, lo sarà ogni Cristiano, e s. Clemente non parlerà più d' uno stato straordinario. Del resto ell' è dappertutto la medesima parola, che bisognava tradurre egualmente, *βιάζεται, βιαζόμεθα, βιαζομένης δὲ τολῆς*, colla terminazione passiva. E' egli questo il passo che si ripete tanto per istabilire lo stato passivo? Vediamo l' altro.

Strom. Lib. VII. p. 715.

Ibid. pag. 752.

Lib. VI. p. 658.

Rem. pag. 121.

La Gnosi non diviene mai ignoranza, e l' eccellente non si cangia in male: perciò egli obbedisce, egli mangia, egli si marita, non per elezione, ma per necessità. Le prime locuzioni sono della natura di queste del medesimo s. Padre: *L' uomo da bene non fa il male: la carità non permette di peccare*; le quali combinano con queste: *Quello ch' è nato da Dio non pecca: la carità non pensa il male*, ec. locchè denota piuttosto la natura delle virtù, ed a che esse portino l' anima, di quello che la perfezione intie-

Strom. Lib. VII. p. 741.

Ibid. pag. 691.

Lib. IV. p. 552.

1 Joan. III. 9. 1 Cor. XIII. 5.

intiera ed assoluta del soggetto. Ma si prenda come si vuole, noi abbiamo dimostrato abbastanza il senso di simili proposizioni. Per questa in cui si vogliono trovare così grandi misterj: *Egli beve, egli mangia, egli si marita, non per elezione, ma per necessità*; essa non risguarda evidentemente se non le necessità corporali. Per esserne convinto, basta considerare quello che congiunge insieme s. Clemente. S'egli avesse voluto spiegare, che il Saggio fa tutto per necessità, non occorreva restringere il suo discorso alle necessità corporali. Egli ha ragione di dire, che il Saggio non soddisfa ad esse per elezione, poich' egli vorrebbe non averle: ma vi cede per necessità. Si troverà dappertutto in s. Clemente, come negli altri Autori, ch' egli chiama necessità quelle, che vengono dal canto del corpo, fra le quali egli annovera il matrimonio, come quando egli dice nel quinto Libro, che *in ciò che risguarda il matrimonio, il nutrimento e le altre cose simili, non bisogna far niente per cupidigia, ma solamente ciò che la necessità esige*. Non occorre darsi la pena di spiegare in qual modo il matrimonio sia compreso fra le necessità, o i bisogni. Si sa quello che ne dica s. Paolo. Quest' Apostolo lo chiama necessità, come s. Clemente, e come desso l' oppone all' elezione ed al potere che si ha sulla propria volontà. Non bisogna contar molto sulla parola *elezione*; questi sono modi di parlare di tutto il linguaggio umano. In questo senso s. Clemente oppone sempre quello che si fa per timore, e per isperanza, a quello che si fa liberamente, per volontà, o per elezione.

Pag. 450.

I. Cor. VII. 9.

A più

A più forte ragione egli ha potuto dire, che il suo Saggio non beve nè mangia per elezione; perchè questi sono servaggi del corpo, da' quali egli vorrebbe essere liberato. Ecco senza dubbio tutto il mistero di queste necessità, e di quest' elezioni, donde si traggono tanti vantaggi. E quello che aggiunge s. Clemente, che *il Saggio mangia e si mantiene, se il Verbo lo dice, e come conviene*, è chiaramente della medesima interpretazione del resto; imperocchè il Verbo avendo prescritto colla sua parola il quando convenga fare queste cose, non si ha da fare senon quello ch' egli dice. Che se si vuole aggiungere l' ispirazione alla parola, ciò sarà sempre lo stato del Cristiano perfetto, il quale sa meglio di tutti gli altri di non pensare cos' alcuna da se stesso come da se stesso.

Strom. Lib. VII. p. 741.

SEZIONE X.

Continuazione de' passi del Capo sesto.

Io lascio fuori quello che si dice della purità de' sogni, al che abbiamo già risposto. S. Clemente aggiunge, che *il Gnostico è sempre puro per la preghiera; mentr' egli prega cogli Angeli, essendo già eguale il loro stato. Egli non è mai senza una santa guardia*; infine *egli è pervenuto alla misura dell' uomo perfetto*. Io non veggo in ciò alcuno stato straordinario, ma solo che s. Clemente ha seguita l' interpretazione di quelli che riferiscono alla perfezione di questa vita, quella misura dell' età perfetta, di cui parla s. Paolo: locchè non induce se non

Pag. 113.

Lib. VII. p. 732.

Ephes. IV. 13.

quel-

quella perfezione che hanno tutti i Santi, i quali senza dubbio non sono passivi.

Lo stesso io dico della *guardia degli Angeli, dalla quale il Gnostico non esce mai*. Tutti i Santi sono sotto questa guardia, e non è già l' orazione passiva che ve li ponga. Non serve a nulla l' insistere sulla perpetuità e sulla durata o permanenza della contemplazione. Noi abbiamo veduto ch' essa non dipende dalla passività de' Mistici. E' vero che s. Clemente raffigura *in mezzo della vera Chiesa una porzione più pura del resto, cui egli chiama la Chiesa spirituale*; ma resterebbe a provare ch' essa non sia composta se non d' anime passive. *Essa è guidata*, dicesi, *dallo spirito di Dio*. Senza dubbio; poichè tutti quelli che hanno ricevuto lo spirito di adozione ne sono condotti ed animati. *Essa rimane nel riposo di Dio:* dunque essa è nello stato passivo. Si nega questa conseguenza, e tutto quello che non mira a questo è inutile al proposito.

Rem. pag. 225.

Lib. VII. p. 719.

Remarq. p. 226.

Ibid.

CAPO VIII.

La Gnosi è uno stato d' impassibilità.

Noi abbiamo riferito un Capo dell' apatìa, in principio del quale si trova un passo, di cui dicesi che non se ne conosce alcuno che meriti maggior attenzione. Bisogna considerarlo esattamente.

Pag. 219. & suiv.

SE-

SEZIONE I.

Passo del Libro settimo riferito in questo Capo: In qual senso l' uomo perfetto sia senza desiderj.

In primo luogo bisogna osservare, che nella maggior parte de' passi ne' quali sembra che s. Clemente escluda il desiderio, egli si serve della parola di *concupiscenza*, ἐπιθυμία, la quale non significa desiderio in generale, ma ordinariamente, e quasi sempre cupidigia, brama, la quale è la sorgente de' cattivi desiderj, principalmente di quelli che ci portano a' piaceri de' sensi. Questa pure è l' accettazione di questa parola, spezialmente nel Decalogo, *Non concupices*, e poscia in tutte le Scritture dell' antico, e del nuovo Testamento, e in cinquecento passi di s. Clemente. E' dunque un errore il tradurre nelle Osservazioni di s. Clemente ἐπιθυμία, *desiderio:* locchè esclude i desiderj buoni egualmente che i cattivi; ed è una prima osservazione che non v' è a conchiuder nulla contro i *desiderj* in generale, da' passi ove si trova il termine ἐπιθυμία, *concupiscenza, cupidigia*.

Bisogna pertanto rimarcare, che in un solo passo ch' è quello del sesto Libro, il quale abbiamo qui a considerare, egli si serve d' un termine più generale, ὄρεξις, il quale s' intende anche per il desiderio buono; cosicchè sembra ch' egli dica, che il

Gnostico non desidera nulla: ma basta intendere il come per rovesciare il sistema (*)....

SEZIONE III.

Continuazione del passo, in cui si parla dell' apatia del Gnostico.

Affinchè si vegga meglio tutta la connessione del passo, esso comincia in questo modo: *Il Gnostico non ha altre passioni se non quelle che sono necessarie per la sussistenza del corpo, come la fame, la sete, e simili.* Egli espone poscia tre cose, l' una delle quali risguarda nostro Signore, la seconda gli Apostoli, la terza gli altri perfetti. Rispetto al Salvatore, il suo corpo conservato da una virtù superiore non aveva bisogno nè di mangiare, nè di bere, se non per mostrare soltanto ch' egli non era un fantasma; *e in una parola*, prosegue il s. Padre, *egli era assolutamente impassibile, non avendo alcun movimento di passioni, nè di piacere, nè di dolore.* Se l' espressioni de' grandi Autori non si prendono con uno spirito d' equità, si fa loro rovesciar tutto. Dirassi forse letteralmente, che il nostro Signore non avesse nè il senso della fame, nè della sete, nè del dolore, nè della tristezza, nè del timore, nè di tan-

Lib. VI. p. 449.

(*) Qui si trova una gran laguna, la quale contiene tutto il resto di questa Sezione, e tutta la seconda: ed il Vescovo di Meaux segna di sua propria mano al margine del suo Manoscritto d' aver trasportato altrove molte pagine, che non si trovano più in questo luogo.

tante altre passioni rimarcate espressamente nel Vangelo? Vuolsi forse attribuire questo errore a s. Clemente? Non bisognerebbe più credergli, ed egli si distruggerebbe col suo proprio eccesso. Intendiamo dunque, che levando queste passioni al nostro Signore egli non vuole già levargliene il senso, ma la soggezione, la necessità, in una parola, l' involontario. Passa egli poi agli Apostoli, i quali egli *rende, dopo la risurrezione di nostro Signore, padroni della collera, del timore, e della cupidigia; senza pure dar loro quello che sembra buono* (ad alcuni Filosofi, benchè non a tutti) *nel movimento delle passioni, come sono l' audacia, l' emulazione, la gioja, la cupidigia, a motivo d' una certa fermezza d'anima, la quale fa ch' essi non cangino in alcun modo.* Egli conchiude adunque che queste passioni, quantunque buone nell' opinione d' alcuni, *non debbono essere ammesse nell' uomo perfetto*; dal quale egli esclude anche per le ragioni che ne adduce, la collera, l' emulazione, la gelosia, l' amicizia volgare, e parimenti quella virtù che tranquillizza lo spirito, εὐθυμία, poichè niente l' angustia. Locch' egli finisce con questi termini: *Egli non cade in alcun modo nella concupiscenza, nè nell' appetito: egli non ha bisogno nell' anima sua d' alcun' altra cosa, essendo sempre col suo diletto, e per tutte queste ragioni egli fa lo sforzo possibile per rassomigliare a Gesucristo fino nell' impassibilità*, εἰς ἀπάθειαν. *Ibid. pag. 650.*

Prima di progredire, io domando se si possa dire colla menoma apparenza che gli Apostoli sieno pervenuti a non aver più alcun movimento di passione

involontaria? Ciò sarebbe essere intieramente eguale a Gesucristo, e non già, come dice questo Padre, *fare i suoi sforzi per arrivare all' appatìa di lui.* Quando s. Paolo diceva: *Io non fo il bene che voglio* Rom. VII. 15. *ec.* non v' era in lui forse niente d' involontario? e quand' anche si volesse rispondere, malgrado le dimostrazioni di s. Girolamo, di s. Agostino, di Cassiano medesimo, ch' egli non parlasse in persona propria; lo faceva egli poi senza dubbio quando parlava di quell' Angelo di Satanasso che lo perseguitava per reprimere il proprio di lui orgoglio. In qualunque maniera si spieghi, una passione più grossolana gli fu data per rimedio d'una passione più delicata; e inoltre il far dire al nostro s. Padre rigorosamente che l'uomo perfetto non ha più alcun male a reprimere, quantunque io non abbia potuto ancora trovare questo passo, è un fargli ignorare i primi principj.

Più ancora: non solo gli Apostoli erano capaci di movimenti involontarj; ma ancora per la comune debolezza dell' umanità, dalla quale non potevano essere pienamente esenti, cedevano a questi movimenti in qualche parte. Per esempio s. Barnaba non era stato senza qualche passione, e forse senza troppa adesione al proprio senso quando si separò da s. Paolo a motivo di s. Marco; e Pietro non fu senza qualche affezione umana quando meritò d' esser ripreso fortemente da s. Paolo. Non si potrebbero dunque esaurire le proposizioni di s. Clemente Alessandrino senza farlo cadere in errori troppo grossolani per un uomo così grande.

Cosa dunque può dar campo alle forti espressioni

di

di questo s. Padre? Ciò è perchè gli Apostoli, ed i perfetti, se non giungevano totalmente come Gesucristo a non avere in essi punto d' involontarietà, giungevano per altro a non esserne abbattuti; e se ricevevano qualche leggiera ferita, non solo non ne ricevevano di mortali, ma non ne ricevevano di quelle che alterassero la salute. Del pari si crede esser sano, quando non si hanno che de' leggieri rimasugli della passata malattia: si crede esser vittorioso, quando si ha vinto in tal maniera il nemico, ch' egli non può più combattere che debolmente.

Noi ne diremo di più sulla continuazione di questo passo. Trattanto se ne vede abbastanza per prendere de' temperamenti sopra delle proposizioni, le quali senza questo sarebbero certamente assurde ed eretiche.

E prima di tutto è certissimo, che qui non si tratta di desiderj spirituali. Si vede dal novero che il nostro Autore fa de' sentimenti e degli appetiti cui esclude, che questi sono sentimenti ed appetiti volgari. Quand' egli dice che *non si ha più bisogno d' alcuna altra cosa per l' anima propria*, bisogna vedere di che egli parli. *L' anima*, dic' egli, *non cade nella cupidigia, nè nell' appetito delle cose volgari e sensuali*, di cui egli ha parlato; e s' egli aggiunge che essa *non ha bisogno d' alcuna altra cosa*, si sottintende naturalmente d' alcun' altra cosa della stessa natura. Quest' è quello da cui esso ha voluto esimere il suo Saggio; e nullaostante, con tutto questo esso è un uomo che fa tutti i più grandi sforzi per giugnere all' apatia, all' esempio di

Gesucristo; cosicchè la sua perfezione consiste in parte nel suo sforzo. Pertanto onde contentare i Mistici, bisogna farne un uomo onninamente impassibile, la di cui anima non abbia bisogno di nulla, neppure di chiedere la grazia di Dio.

SEZIONE. IV.

Continuazione del medesimo passo, in cui si parla delle virtù, e della perfezione della giustizia Cristiana.

Rem. pag. 137. *Lib.* VI. *p.* 512. Ma ecco il passo importante in cui si ripone il forte della prova: *Che bisogno ha egli di coraggio, non essendo più circondato da' mali, ἐν δεινοῖς, in mezzo a cose dispiacevoli: non essendovi più neppur presente, ma tutto intieramente con colui ch' egli ama?* Che bisogno ha egli *della temperanza; poichè non ha le concupiscenze per le quali essa è necessaria? ec.* In verità io non avrei creduto che si potessero obbiettare seriamente tali proposizioni. Se si credono, dove sta la moderazione? se non si credono, dov' è la buona fede d' obbiettarci quello che per interesse della verità si ha egualmente dovere di risolvere? Frattanto si definisce tutto dicendo: *E la ragione, per cui egli esclude in tal modo le virtù o facoltà dell' anima, è perch' essa non ha più alcun male a reprimere, perchè Dio è impassibile: egli non è temperante per comandare alle sue cupidità ec. L' uomo adunque divinizzato sino all' apatìa che non ha più lordure, diviene unico:* (un sol uomo perfettamente unito in se stesso). Altronde *egli*

Rem. p. 138. 139. *Ibid. pag.* 141.

dà

dà a lui pure l' impassibilità, che i Filosofi affettavano: *egli è austero non solo a grado di essere incorruttibile; ma di non essere tentato. Egli ha in suo potere quello che combatte lo spirito*: egli non n' è dunque intieramente liberato, ma lo tiene sotto il giogo. In uno stato così perfetto, *egli impiega una preghiera che gli è ispirata da Dio*, perchè non ve n' è altra fra i Cristiani. Inoltre s' egli aggiunge che quest' uomo non è tentato, si vede manifestamente che ciò è, perchè non solo egli lo è meno d' un altro, ma anche perchè sforzandosi, e pregando, egli vuole mettersi in istato di non esserlo, per quanto si può in questa vita: *unendosi*, come soggiunge, *il più che egli può*, ed il più spiritualmente che gli è possibile, ὡς ἐνὶ μάλιστα γνωστικῶς, *alle cose spirituali*. *Strom. Lib. VII. p. 725.*

Queste restrizioni che si trovano dappertutto ancora più espressamente, debbono esser sempre presenti a colui che legge s. Clemente. Quindi quand' egli trova ne' suoi scritti questa magnifica somiglianza del Gnostico con Dio, egli deve ricordarsi che questa è una rassomiglianza che il Gnostico *cerca d' avere per avvicinarsi all' impassibilità del Maestro*, come abbiamo riferito in altro luogo. Se si trova che non v' è più niente a combattere, bisogna pensare a tutto quello ch' egli dice nel Libro settimo, nel quale porta all' ultimo grado l' idea del Gnostico; e tuttavia egli vi dimostra, ch' esso *s' erige coraggiosamente contro il timore confidandosi nel nostro Signore*. Quest' è l' atteggiamento di un uomo che la combatte; ed un poco dopo: *Egli reprime e castiga la propria vista, quando conosce che si solleva un* *Lib. VI. p. 650.* *Lib. VII. 737.* *Ibid. pag. 744.*

Ibid. pag. 747. *piacere negli sguardi suoi:* e parimenti: *Egli si erige contro l' anima corporale*, cioè com' egli lo spiega, contro la parte sensitiva dell' anima, *mettendo un freno allo spirito irragionevole che si solleva contro il comando* (della ragione), *perchè la carne appetisce contro lo spirito*. Non v' è altra risorsa se non il dire che qui si tratta d' un nuovo Gnostico, ma tutto ciò è una sola ed unica idea. E' vero che s. Clemente dice spesso, che si può avanzare *nella cognizione* (nella Gnosi), ma non si tratta che del più o del meno: dappertutto si combatte: dappertutto si prega per avanzare nella perfezione: non si cangia di stato: i combattimenti son minori, ma sono gli stessi, ed allo stesso appunto, che si è chiamato impassibile ed imperturbabile, si mette in mano questo freno per tenere in briglia le passioni, e queste armi per combatterle. Per questa ragione reca stupore la risposta che voi date a questo passo: *Succederà forse che qualcheduno de' Gnostici si astenga dal cibarsi di carni, per timore che la propria carne non sia troppo rigogliosa nel piacere.* Io non dirò di qual piacere egli parli. Sembra che voi giudichiate non essere convenevole ad un perfetto Gnostico, cioè secondo voi, ad un uomo passivo, il mortificarsi; e voi sapete quali sieno i Mistici i quali si accusano di tale errore. Perchè somministrar loro dell' armi? s. Paolo non era egli abbastanza Gnostico, quando diceva: *Io castigo il mio corpo, io riduco il mio corpo in ischiavitù? ec.* Ma s. Clemente si serve del termine *forse*, e dell' altro *qualcheduno de' Gnostici*; locchè dimostra che questa pratica è rara, e non

Rem. pag. 176. Lib. VII. p. 118.

I. Cor. IX. 27.

con-

conviene a tutti. Io lo confesso, ma tutto questo non è che un eludere. Non è sconvenevole ad alcun Cristiano, per quanto il si voglia perfetto, il mortificare la propria carne con qualche austerità: ma tutti non praticano le austerità medesime. Quello che tutti praticano generalmente, è *in primo luogo il domandare la remissione de' loro peccati: secondariamente di non peccare; e praticando questo precetto, l' orazione è buona col digiuno.* Se dunque tutti non praticano l' astinenza dalle carni, non v' è alcuno cui s' impedisca di congiungere il digiuno alla preghiera; e s. Clemente loda in generale la sentenza di quel Filosofo che suggerisce la fame, cioè l' astinenza ed il digiuno, *come il vero rimedio della sensualità*. E' un errore il dire che questo genere di mortificazione sia indegno de' più perfetti. Per altro la restrizione che s. Clemente qui riferisce con tanta cura nel caso particolare dell' *astinenza dalle carni*, fa vedere che se vi fossero state dell' altre eccezioni a farsi in quello ch' egli dice del Gnostico, egli non le avrebbe dimenticate. Quindi noi possiamo estendere a tutti i Gnostici quello ch' egli ne dice generalmente; e questo sarà quell' impassibile, quell' imperturbabile che si vedrà ancora lottare colle passioni, e metter freno alla carne che appetisce contro lo spirito. Se la sensualità non è mai abbastanza repressa, lo è tanto meno la vanagloria; e se l' uomo perfetto non fosse tentato da questo canto, s. Clemente non farebbe fare al Gnostico questa riflessione: *che la sublimità della sua cognizione non lo deve indurre alla vanità*. Lib. VI. p. 665. Lib. VII. p. 778.

Si

Si vede adunque in questo s. Padre il medesimo spirito che si è veduto dappoi in s. Agostino: che la sicurezza è troppo pericolosa all' umiltà, perchè sia di questo stato; e quest' è la ragione per cui *il Saggio* di s. Clemente *teme non già* Dio (mentre si suppone in quella perfetta carità che sbandisce il timore), *ma come di ritirarsi da Dio*; ed aggiunge lo stesso Santo, *che colui il quale teme di cadere vuol essere incorruttibile ed impassibile*. Egli aveva detto innanzi, che il timore di Dio impassibile, è pur esso impassibile, cioè non impedisce l' impassibilità del Saggio.

Lib. II. p. 377.

Qui non v' è contraddizione alcuna; ed in ogni caso s. Clemente l'ha conciliata, facendoci vedere, che questo impassibile non è un uomo il quale lo sia assolutamente, ma un uomo *che vuol essere*, come abbiamo inteso: un uomo che chiede questa perfezione: il quale, come abbiamo veduto, ha e non ha: il quale per quanto sia confermato nell' abitudine del bene, cerca tuttavia la sicurezza nel suo timore. Tutto questo si concilierebbe naturalmente, se non vi fosse prevenuto d' una perfezione, la quale non è propria di questa vita in tutta la sua estensione. Lo Spirito Santo ha rivelato, che ogni uomo sarebbe peccatore, ed imperfetto. Secondo questa Teologia non men soda che bella, il Gnostico, cioè un vero Cristiano, per mezzo della grazia che ha in se, sarebbe impossibile ed imperturbabile, se lasciasse a questa grazia sviluppare tutta la sua virtù; e siccom' egli non lo fa in questa vita, questa fu una delle ragioni che fece dire a s. Clemente, che non v' era

per-

perfetto Gnostico in questa vita, neppure l' Apostolo s. Paolo.

Se si fosse spiegato questo s. Padre secondo queste idee che sono le sue, non se gli avrebbero fatte dire tante cose prodigiose. Il vantaggio che se ne trae è ben poca cosa. *L' eccesso*, dicesi, *di quest' espressioni, in vece di indebolire la verità ch' egli vuole stabilire, mostra al contrario quanto le meraviglie di questo stato interiore sorpassino tutte l' espressioni comuni, alle quali i Teologi rigidi e scrupolosi vogliono che si limitino gli spirituali*. E' un' idea, per quanto sembrami, assai sorprendente il prendere per prova della sublimità dello stato passivo, che qui vien chiamato l' interiore e lo spirituale, il non poterla esprimere se non con proposizioni assurde, stravaganti, ed insostenibili. Questo pure è un metodo poco regolare, e la maniera di confondere tutto, il prevalersi cioè di quello ch' esagera, e l' eludere quello che mitiga. Per quello che spetta agli scrupoli di questi Teologi severi, quando, prima che s. Agostino e con esso tutta la Chiesa Cattolica avesse chiaramente spiegato contro i Pelagiani l' imperfezione della giustizia di questa vita, la quale, come dic' egli, consiste più nella remissione de' peccati, che nella perfezione delle virtù, e nella quale non si si avvicina alla perfezione se non quanto si crede esserne lontano: quando, dissi, prima di questo tempo s. Clemente, alla foggia degli altri Autori Ecclesiastici, avesse un poco ecceduto sopra materie non bastantemente illustrate; i Teologi avrebbero ragione di chiedere a' nuovi Mistici dell' espresRim. pag. 115.

sioni

sioni più corrette. Ma che sia loro permesso di esagerare con eccesso, perchè si trova qualche esagerazione ne' s. Padri, ell'è una cosa affatto insostenibile.

CAPO VIII.

La Gnosi è la passività de' Mistici.

Benchè la maggior parte de' passi che si citano qui sieno risolti colle riflessioni precedenti, s'intenderà più chiaramente questa materia dopo il Capo della Preghiera. Ma frattanto io trovo in questo qualche cosa che decide, e cui non bisogna dimenticare. Rem. p. 157. 158. Questo è che si ripone la passività nell'esser l'anima continuamente *ispirata da Dio: non con una ispirazione profetica e miracolosa, ma con quella ispirazione comune e giornaliera, colla quale è cosa di fede che lo spirito di grazia agisce e parla continuamente nel nostro interno, per farci eseguire la sua volontà*. Lo accordo: è di fede che in ciascun'azione di pietà l'anima è mossa da un urto particolare di Dio che la ispira, e la fa agire secondo la sua volontà. Ma se quest'è essere passivo, ogni Cristiano che sarà mosso da Dio sarà per conseguenza passivo. Per tal modo la passività non sarà più uno stato straordinario de' perfetti, ma sarà la grazia comune del Cristianesimo; locchè sovverte tutto il sistema de' Mistici.

Questo è quello che viene confermato dalle parole con cui si pretende provare la passività nell'essere l'anima costretta, *e mossa*, ed in cui si ri-

scon-

scontra evidentemente il passo di s. Paolo: *Tutti coloro che sono mossi e fatti agire dallo spirito di Dio, sono figli di Dio*. Se quest'è essere passivo, lo ripeto, lo è ogni Cristiano, e la passività non sarà altro che la condizione necessaria della grazia cristiana. Rom. VIII. 14.

Non solo ogni anima Cristiana che opera bene *è mossa e fatta agire*; poichè si vuole servirsi di questa parola, ma anche essa è attratta: *Nessuno può venire a me se il Padre mio non lo attrae*. Se questo è quello che si chiama essere passivo, lo replico per la terza volta, la passività è lo stato comune della Religione Cristiana; ed i Mistici si sono tormentati in vano, stabilendo la passività come una grazia straordinaria, per cui abbisogni una vocazione particolare. Joan. VI. 44.

CAPO IX.

La Gnosi è uno stato, in cui l' anima non ha più bisogno delle pratiche ordinarie.

SEZIONE I.

I gemiti e le precauzioni rigettate.

E' ben vero che nello stato di perfezione non si può essere obbligato a certe pratiche comuni: ma quello che reca stupore si è il mettere fra queste pratiche, alle quali si rinunzia, quelle che vedremo in questo Capo. E perchè vi si prepara la strada col trascusarne la domanda, ch'è il motivo principale di

que-

questa materia, bisogna qui dare tutta l'attenzione al fondamento che si vuole stabilire.

Rem. pag. 207. Lib. VI. p. 651. Si rigettano i gemiti a' principianti, col pretesto che s. Clemente dice, che vi *si trova nella gioja insaziabile della contemplazione*, colla quale non s' accordano i gemiti, e la compunzione. Non si riflette che le lagrime cui versano l'amore e la penitenza, sono piene di dolcezza. Abbiamo già osservato che s. Clemente ha posto il Gnostico fra quelli che gemono in questo pellegrinaggio. S. Agostino ammira la forza della pietà nella quale le lagrime non sono senza gioja. Davidde piangeva notte e giorno. Io trovo la compunzione e le lagrime in tutti i Santi. S. Pietro ne aveva solcate le guancie. Rigettando i gemiti che si trovano in tutti i Santi come propri d'uno stato inferiore, si fa credere che a forza di divenir arido, l'uomo sia in uno stato più sublime di tutti i Santi, e si nudrisce intanto il più squisito orgoglio.

Rem. pag. 208. Il Gnostico, si aggiunge, è nella stabilità: egli non è più in pellegrinaggio; per conseguenza egli è esente da mutazioni, e da precauzioni, non meno che da gemiti. Questo dunque è quello a cui mira questa interpretazione che toglie il pellegrinaggio; ma siccome è falsa, ristabiliamo col pellegrinaggio, non solo i gemiti, ma anche le precauzioni come vediamo che ha fatto s. Clemente (*).

Rem. pag. 209. 171. 272. Si ripete, ma con delle strane esagerazioni, che l'uo-

(*) Qui c'è una laguna che comprende quasi due Sezioni.

l'uomo perfetto di s. Clemente, il quale si vuole essere l'uomo passivo, non ha bisogno degli esercizj attivi, ed è superiore alle pratiche delle più eccellenti virtù: ma al contrario s'egli agisce, se fa degli sforzi, se prevede, se si premunisce, se combatte, se prega, e se fa tutto il resto che abbiamo veduto, tutto questo cade, e s'annulla. Inoltre se convenisse mostrare in questo Padre il suo Gnostico ornato di tutte le virtù, della dolcezza, della compassione, della giustizia, ed anche della temperanza, la quale sembrava ch'egli volesse togliergli, e delle loro pratiche eccellenti, questo solo passo basterebbe. *Esso crede*, dic'egli, *che la temperanza e la giustizia sieno sua propria funzione; e che la religione, la pietà, e la carità sieno la fine di tutta la sua vita ec.* Si può leggere il restante nel Libro. Si trova a un dipresso la stessa cosa in un altro passo del medesimo Libro; e tutta l'Opera è così piena di tali passi, che converrebbe trascriverla tutta intiera per riferirli. *Lib.* IV. *p.* 525. *Ibid. pag.* 496.

Quello ch'io accordo senza difficoltà si è, ch'egli non vuole ne' perfetti *quella temperanza laboriosa* che precede l'abitudine; *la quale*, dic'egli, secondo i Saggi, *non è la virtù di Dio, ma degli uomini*: cioè, non è la virtù *de' perfetti*, *ma de' deboli*: *non meno che la giustizia*, ch'egli chiama *umana*, *la quale è ben inferiore alla sanità ch'è una giustizia divina*. Ciò è come se egli dicesse, che i perfetti non hanno le virtù imperfette, laboriose, penose, come sono chiamate nelle Osservazioni; e che nessuna virtù è degna de' perfetti, se l'abitudine non ne

abbia

abbia levato il debole su' principj; locchè non ha difficoltà, e non impedisce, come si è veduto, un resto di combattimento.

Rem. pag. 174. Si replica parimenti, che il Gnostico *non ha più alcun male a reprimere*; parole ch'io non ho potuto ancora rinvenire in s. Clemente. Io vi ho bensì trovato ch'egli non è più in mezzo a' mali, in mezzo a cose dispiacevoli, ἐν πᾶς δεινοῖς. Checchè ne sia, noi abbiamo veduto in qual modo convenga spiegare simili espressioni.

SEZIONE IV.

Il Gnostico attivo.

Ci si oppone s. Clemente, il quale dice, che nel *Rem. p. 175. 176.* Gnostico *tutto quello ch'è virtuoso, tutto è cangiato in meglio col mezzo della scelta della Gnosi, cui l'anima aveva in suo potere:* dal che si cerca di conchiudere la distinzione *delle virtù umane, e naturali* de' Mistici, *le quali si praticano nelle vie attive*, insieme colle loro virtù *sovrumane e sopranaturali* passive. Si potrà da tutte queste cose dedurre tutto, se si deduce questa distinzione di virtù umane e divine, dall'aver s. Clemente detto in generale, che *quello ch'è virtuoso si cangia in meglio.* Ma lasciando a parte questa distinzione de' Mistici, di cui si parlerà altrove più comodamente, non si poteva citare un passo più formale di questo contro l'esclusione delle virtù; poichè questo Padre *Lib. VII. p. 705.* mette qui espressamente nel Gnostico, *la dolcezza, la benignità, il culto di Dio, la modestia.*

Lib. VII. p. 716.

E per

E per l'onore che non s'immagini che non si abbiano queste virtù attivamente, non passivamente, egli dice ancora che il Gnostico *si crea*, *e si fabbrica egli stesso* nella pratica delle virtù; *ed esercitando delle buone opere*, *le quali se le procura da se stesso*, *si mette da se stesso sotto il giogo*, *si dà la morte da se stesso*, mortificando le sue passioni; locchè dimostra la più reale azione, e tutto all'opposto dello stato passivo.

Se non si volessero escludere che le virtù, le quali si chiamano metodiche, come sembra che voglia farlo l'Autore delle Osservazioni in qualche passo dopo essersi un poco spiegato, se ne potrebbe convenire: ma il ridur tutto allo stato passivo a cui questo s. Padre non dà mai pensiero alcuno, ed annoverare, come si fa qui, fra i metodi rigettati da' perfetti, quello *d'astenersi dalle carni* per moderarsi ne' piaceri; questa è una cosa nuova, non solo in s. Clemente, ma anche a tutte le orecchie Cristiane. *Rem. p. 174. 178.*

Quando si pretende stabilire una così nuova dottrina sul fondamento che *il Verbo è il maestro del Gnostico*, intendendosi l'uomo passivo; non si riflette che il Verbo istruisce tutti i Santi, ed anzi tutti i Fedeli. *Ibid. pag. 179. Lib. VII. p. 702.*

Il riposo è pure poco a proposito, poichè è un riposo di questa vita, il quale non esclude l'azione, la precauzione, la previdenza, il combattimento, lo sforzo, nè tutto il restante della stessa natura, come si è veduto, e sempre più chiaramente si vedrà. *Rem. pag. 177.*

Ibid. pag. 182. Io ommetto espressamente alcuni passi, perchè questi spettano al Capo in cui si avrà a parlare della vita futura, e della visione intuitiva.

Ibid. p. 182. 181. Rispetto al passo in cui si parla degli Apostoli, siccome esso forma una parte di quello che abbiamo spiegato diffusamente, io non ho alcuna cosa ad aggiungere; e conviene passare al Capo importante *de' Desiderj e della Preghiera.*

S Clem. Lib. VI. *p.* 850.

CAPO X.

La Gnosi perfetta esclude ogni Desiderio eccitato.

SEZIONE I.

Due risposte che si danno a' passi di s. Clemente sulle domande.

Prima risposta: Se sia vero che le domande attribuite al Gnostico siano passive.

Rem. pag. 185. Siccome i passi che stabiliscono nell'uomo perfetto la necessità delle domande, e per conseguenza de' desiderj, sono per la maggior parte riferite nelle Osservazioni; bisogna nel supporle, considerare solamente quello che vi si risponde.

La risposta si riduce a due Capi: l'uno, che i desiderj e le domande che il nostro Autore riconosce nel Gnostico sono desiderj e domande passive impresse da Dio, e non eccitate da colui che le produce: l'altro, che queste cose sono ne' Gnostici principian-

cipianti residui d'imperfezione, della quale il Gnostico perfetto è incapace.

Queste due risposte cadono da se stesse. Se si credesse ben fondato lo stabilire con s. Clemente questi desiderj, e queste domande passive, ciò basterebbe, senza dire che le domande del Gnostico di quest'Autore sieno residui d'imperfezione. Se parimenti si sperasse poter far credere che le domande di cui parla questo s. Padre, sieno domande d'un Gnostico imperfetto e principiante, basterebbe lasciargli quanti desiderj e domande gli piacessero; poichè si accordano già compatibili col suo stato. Ma siccome non si trova in questo dotto Sacerdote nè il minimo indizio di questi desiderj pretesi passivi, nè la minima idea ch'egli risguardi queste domande come spettanti ad uno stato imperfetto, si va continuamente errando da una soluzione all'altra senza sapere dove posare il piede.

Quest'imbarazzo in cui l'Autore si trova, apparirà evidente a primo tratto, domandando sul primo capo della risposta quali contrassegni dia s. Clemente che queste domande sieno *passive*. Lo sono esse tutte le domande di cui egli parla? come si può provarlo? e se ve n'ha di attive e di passive, quali sono le une, e quali le altre? Quelle ch'egli riferisce di Mosè, di Maria sua sorella, di Esterre, di Giuditta, di Susanna, di qual genere son esse? se si chiamano attive, dove son passive? se si dicono passive, le attive dove sono, poichè non si vede alcuna differenza? dov'è il distintivo dell'une dall'altre, e dove si trova un solo indizio di

S. Clem. Strom. Lib. IV. p. 522.

tal distinzione in s. Clemente? Vuolsi forse discendere al particolare? Un uomo volgare non domanda egli la sanità con tutta l'attività? Ora positivamente del pari il Gnostico, lo spirituale, *domanda l'incremento e la permanenza nella contemplazione: Egli domanda tali cose*, dice il Santo, *siccome gli uomini volgari domandano la perpetuità della buona salute.*

Pag. 716.

Tutto in questo s. Padre. Egli fa sempre agire l'uomo per iscelta, per elezione, per prelezione, προαίρεσις; poichè questo è il termine di cui egli si serve ordinariamente per significare l'uso del libero arbitrio: *Dio vuole che noi ci salviamo da per noi stessi; ed è natura dell'anima lo stimolarsi, l'incitarsi da se medesima.* Il Gnostico non è di natura diversa. Egli non ha sopra gli altri che l'abitudine contratta coll'esercizio che non toglie l'uso ordinario del libero arbitrio. Perciò egli prevede, si premunisce, tenta, si sforza, ed agisce così bene, che *si crea, si fabbrica egli stesso nelle sue azioni.*

Lib. VI. p. 667.

Se questo è il semplice *lasciar fare*, la semplicissima non resistenza che voi lasciate all'uomo passivo; se ciò non è la scelta, la preelezione, e l'azione ordinaria, e piena del libero arbitrio quanto al modo, e cangiata solamente quanto al soggetto, non si sa più dove trovarlo. Dio non lo guida già meno; poich'egli è il padrone, il creatore, ed il motore naturale del libero arbitrio, il quale egli inclina dove gli piace, dal principio sino alla fine. Quegli, che Dio attrae viene, cioè crede; egli viene per propria elezione; quando persevera, non fa che continuare

Rem. pag. 191. 192.

a vi-

a vivere. Quando il libero arbitrio eccita se stesso, o per credere, o per isperare, o per amare, o per pregare; Dio è quegli che segretamente l'ha anteriormente eccitato. Egli ha fatto in Davidde gli atti a' quali questo Profeta esorta se stesso, dicendo: *Anima mia benedici il Signore: Spera in Dio: O Dio, io vi amerò: Sublimati lingua mia ec.*, non meno che tutti gli altri. Per eccitarsi in questo modo l'uomo non ha bisogno che di sapere la volontà di Dio, bastantemente manifestatagli dalla sua Scrittura, e dal soccorso della sua grazia. Ma questo soccorso della grazia per efficace che sia, non toglie, che il libero arbitrio del giusto non s'ecciti pure esso medesimo; cioè non tenti, non faccia degli sforzi. S. Agostino medesimo, quegli che meglio d'ognuno ha conosciuto che il libero arbitrio è mosso da Dio, non lascia d'attribuire ad esso quello ch'egli chiama *conatus*, come una cosa inseparabile dalla precauzione: *Si credis caves: si autem caves conaris, & conatum tuum novit Deus.* In altro luogo più espressamente, rispondendo ad un passo di s. Girolamo, il quale Pelagio aveva obbiettato per mostrare che si può avere il cuore intieramente puro, e che *il tempio di Dio non può essere contaminato*; s. Agostino dice: „ Hoc agitur in nobis conando, laborando, „ orando, imperando: „*ciò avviene in noi quando ci sforziamo, quando ci affatichiamo, quando preghiamo, quando impetriamo.* Egli non s'è mai pensato di restringere queste azioni a' soli principianti: all'opposto qui egli parla de' perfetti, che hanno il cuor puro, e ne' quali non è contaminato il tempio di

In Psalm. XXXII.

De nat. & gr. Cap. LXV.

Dio; e a questi pure, egualmente che a tutti gli altri Fedeli egli attribuisce in seguito la precauzione per non peccare. Questa dottrina è conveniente a tutti i tempi, e questa grazia è propria di tutti gli stati; e s. Clemente fa dire al suo Gnostico: *Signore, io mi libererò dalla concupiscenza affine d'essere unito a voi: bisogna che io sia tra i vostri; e benchè io sia qui* (sulla terra), *io sono con voi; io voglio essere scevro da timore, affine di avvicinarmi a voi, e contentarmi di poco* ec. Se con ciò un uomo è passivo, lo sarà in qualunque condizione; nè v'è più stato particolare di passività.

Ibid. Cap. LXVII.

Strom. Lib. IV. p. 551.

Ma quello che il Gnostico dice a Dio in questo luogo, esprimendo quello ch'egli vuol fare col suo libero arbitrio, egli lo domanda altrove in cento passi. Quindi le sue domande sono attive del pari che le altre sue azioni, le quali, come si vede, lo sono davantaggio; e noi possiamo conchiudere come indubitabile, primieramente che quello che si dice sulle domande passive, si dice senza la minima prova; e secondariamente, locchè è assai più, che viene combattuto da testimonianze espresse. Venghiamo dunque all'altra risposta.

SEZIONE II.

Seconda risposta: Se sia vero che le domande attribuite al Gnostico sieno residui d'imperfezione, o che il perfetto Gnostico non domandi nulla.

Rem. pag. 191.

La seconda risposta consiste nel dire, che le domande attribuite al Gnostico sono *un residuo d'attività fin-*

finchè sia intieramente consumata la passività; locchè produce, che *si hanno quasi sempre de' desiderj, i quali si esprimono per mezzo degli atti, e delle domande*; ed in una parola *de' desiderj attivi, i quali vanno sempre diminuendo finchè la passività sia consumata*: il che viene a dire, che questi desiderj, e queste domande attive, le quali si attribuiscono all'uomo perfetto, sono cose le quali alla fine devono cessare, e delle quali l'uomo cerca di privarsi. *Ibid. pag. 192.*

Se questa fosse stata l'intenzione di s. Clemente, egli non mostrerebbe dappertutto queste domande, le quali non si può negare che non sieno attive, come direttamente d'appartenenza, e dello stato del Gnostico. Egli non direbbe: il Gnostico domanda; ma: il Gnostico per se non domanda nulla; e s'egli domanda, egli mira allo stato in cui non si domanda più, e ben vorrebbe non domandar più. Quando si vuole descrivere un uomo perfettamente sano, non si dice ch'egli ricorra continuamente al suo medico; mentre ciò è proprio del convalescente: e se l'uomo sano lo fa tuttavia, non lo fa già come sano, ma come uno che risente ancora qualche cosa dello stato d'infermità, da cui cerca di liberarsi: nè già in questo senso s. Clemente dice dappertutto che il suo Gnostico domanda. Egli inculca, egli esorta alla domanda, non come una cosa di cui l'uomo perfetto si vuole privare, ma come una cosa propria del suo stato; poichè si serve di essa per provare la perfezione. Imperciocchè egli sa benissimo specificare ch' egli non domanda i beni temporali nel senso che vedremo. Egli avrebbe potuto dire egualmente che v'è *Lib. VII. p. 726.*

un tempo in cui si domanda, neppure i beni spirituali, ma egli mai ....

SEZIONE III.

Passo di s. Clemente in cui egli fa che il Corifèo domandi: Sforzi vani per eludere.

Rem. pag. 195. Si obbiettano molti gradi; ma s. Clemente che li riconosce, doveva dunque dire in qualche luogo, che v'è uno di questi gradi in cui non si domanda più. Egli al contrario ripete venti e trenta volte senza restrizione, che il perfetto in generale fa tutte le domande che abbiamo vedute; e che quanto più egli è perfetto, tanto più gli conviene farle. Ma finalmente cosa serve citare tutti i gradi della perfezione, poichè questo s. Padre ha detto in termini formali che il *Gnostico corifèo*, cioè fuor di dubbio colui ch' è al colmo della perfezione, *fa delle domande?* Si è riferito questo passo; e qui appunto prego l'Autore delle Osservazioni a riflettere sopra tutti gli sforzi che convenne fare in questo luogo.

Lib. VII. p. 726. *Rem.* p. 195. 202. 203.

Il primo sforzo che bisogna fare al suo senso si è, che il termine *Corifèo* non significhi un uomo nello stato il più perfetto. Ma senza istare sul termine, vediamo la cosa. Non v'è niente di superiore a colui, del quale si disse che egli *non è tentato*: ora in questo passo del settimo Libro questi è quegli appunto che fa delle domande come abbiamo già fatto vedere: dunque egli in fatto è il più perfetto. Alla pagina 726. quegli di cui si parla, e ch'è nominato il Corifèo, è colui che secondo voi è virtuo-

Lib. VII. p. 725.

se nel modo che la pietra è pesante, al quale la virtù passò in natura, nel quale in fine essa è inamissibile. Ora colui, che secondo voi stesso è il più perfetto, costantemente è quegli pure che fa delle domande; poich' egli è colui il qual domanda, che *la contemplazione s'aumenti, e rimanga in lui, nel modo stesso che l'uomo volgare domanda la perpetuità della buona salute*, come abbiamo pure riferito. Lo replico, il più perfetto è quegli che fa delle domande. *Ibid. pag. 716.*

Quando voi dite in questo passo: *E' facile vedere che questo Gnostico, quantunque egli lo nomini Corifeo non è pervenuto col mezzo della Gnosi all' abitudine dell'amor puro, cui egli chiama inamissibile*; permettetemi ch'io lo dica, voi cercate di abbagliare voi stesso dicendo ch'è facile il vederlo, quando il contrario è visibile come il Sole; poichè a questo *Corifeo* appunto egli attribuisce precisamente una tale inamissibilità, ed a lui aveva egli attribuito l'essere superiore alla tentazione. *Rem. pag. 201.*

Vi opponete de' ragionamenti a de' fatti che sbalzano agli occhi; ed eccone uno su questo passo, in cui s. Clemente dice, che *il Gnostico domanda il vero bene dell'anima, cooperando esso pure per giungere all'abitudine della bontà, affinchè egli non abbia più i beni come istruzioni aggiunte, ma affinchè sia buono*. Sopra di che voi dite: *E' manifesto che questo Gnostico non è ancor nè buono per istato, nè pervenuto all'abitudine della bontà ch'è la perfetta*. Quand'anche voi diceste cento volte: *è manifesto*, non potreste fare che non fosse il contrario; *Lib. VII. p. 721.* *Rem. p. 200. 201.*

rio; poichè colui del quale s. Clemente dice, *ch'egli coopera nella sua domanda*, è lo stesso del quale ha detto nel medesimo periodo ch'egli è Gnostico, ed ancora *ch'egli lo è per possessione*; dunque per conseguenza per abitudine costante. Egli dunque non è senza quest' abitudine divina; ma egli la domanda, e coopera per averla, perchè non sa se l'abbia, o almeno non vi pensa, ma soltanto si dà cura di averla sempre più.

Lib. VII. p. 710. Egli dice nello stesso senso, che questo Gnostico perfetto, *la cui virtù è inamissibile, domanda ch'essa lo sia, e cooperi a farla tale, sapendo, che vi sono degli Angeli che sono caduti per propria colpa*; locch'egli teme che gli possa avvenire. Perciò egli si premunisce; e non contento di pregare, coopera dal canto suo alla grazia ed alla preghiera; e tuttavia è Gnostico perfetto, come abbiamo già spiegato . . . . .

Quando voi conchiudete, *ch'egli non è intieramente nella permanenza, poichè la domanda, o che se egli l'ha di fatto, conviene che questa sia una domanda senz'atto formale e riflesso, una domanda la quale lo Spirito che prega continuamente, formi in lui senza ch'egli vi rifletta*; io vi rispondo: scegliete, prendete un partito. Dite, se lo potete, che gli atti del Gnostico, co' quali egli domanda così distintamente per se medesimo la remissione de' peccati, di non più commetterne, l'incremento e la perseveranza nel bene; e pegli altri la conversione ec. non sieno atti distinti e formali, o non sieno atti in cui si rifletta nel modo che vedremo, facendoli così

di-

distintamente; o pure non sieno atti, ma cosa passiva: ditelo, se lo potete, e nel tempo stesso mostratemi come si esprimano degli atti formali e distinti, o delle domande attive diversamente che con le parole, le quali il vostro Autore v'impiega; e se non lo potete come la vostra coscienza vi fa conoscere, non ritornate più a questa risposta. Confessate che questi sono atti ed atti formalissimi, distintissimi, e domande attivissime; e se da ciò voi conchiudete che colui il quale fa queste domande non è *intieramente nella permanenza*, ma che vi è come si può esserlo in una vita caduca e mortale, voi avrete detta la verità. *Rem. pag.* 208.

Inoltre quando conchiudete che la *permanenza non è intiera* allorchè la si domanda, o che se la si domanda essendovi già in essa, ell' è una domanda senz' atti *formali ec.* ardirò io dirlo? s' imbrogliano le idee nella mente la più chiara e precisa. Imperciocchè se la permanenza intiera esclude la domanda, essa dunque le esclude tutte, formali o confuse, esplicite o imperfette, dirette o riflettute, passive, ed attive; e sia che lo Spirito Santo c' ispiri di domandare la permanenza passivamente, come voi dite, o attivamente; egli c' ispira nel tempo stesso il sentimento della mancanza di essa, almeno nel grado di perfezione nel quale ce la fa domandare. Per tal modo tutto questo sistema è contraddittorio, ed un manifesto effetto della prevenzione. *Ibid. pag.* 207.

SE-

SEZIONE IV.

Se vi sia in s. Clemente uno stato superiore a quello che egli chiama la Gnosi.

Dopo tanti sforzi per mostrare, ora che le domande delle quali parla s. Clemente sono passive ed appartengono al perfetto Gnostico, ora, locchè è contrario a questa pretesa, che sono attive, e nel tempo stesso che appartengono ad un Gnostico imperfetto; non si trova soddisfazione in queste due risposte, ed eccone una terza assai diversa. *Bisogna osservare*, si dice, *che s. Clemente, quando si esamina più accuratamente, non rappresenta la Gnosi come il termine della perfezione, ma solo come la via che guida ad essa. Il termine è l' amor puro e permanente*; locchè si prova con due passi, l'uno de' quali dice: *Che la Gnosi finisce nella carità*; e l'altro: *Che si dà la Gnosi a colui che ha la fede, e la Carità a colui che ha la Gnosi:* dal che si conchiude, che *sembra* che questo s. Padre *riponga la carità pura e permanente tanto al di sopra della Gnosi, quanto la Gnosi è al di sopra della fede comune*. Questa cosa è sorprendente. Finora in tutti i Capi precedenti il Gnostico è stato l'unico, il perfetto, l'impassibile, l'imperturbabile, quegli che non ha niente a desiderare neppure per l'anima sua: cioè dir tutto. Ne' Capi susseguenti, egli è il deiforme, il trasformato, il Dio per grazia, l'uomo iniziato mediante tutti i progressi mistici nella beata visione intuitiva, il Profeta, l'Apostolo per istato:

Rem. pag. 109.

non

non v'è grazia nè perfezione che non gli convenga, e ciò per istato, immutabilmente, e nel grado più stabile non meno che più eminente. Tuttavia ciò qui cangia; e questo sublime perfetto vede un ente tanto superiore a lui, quanto egli stesso è superiore alla fede più comune, ed a' più deboli principj della pietà; e perchè ciò? perchè finalmente bisogna trovare uno stato, nel quale essere superiore alla domanda, e perchè malgrado tutti gli sforzi che si sono fatti, e tutte le violenze al testo di s. Clemente, si conosce bene in propria coscienza che lo stato del Gnostico non è quello.

Ma vediamo parimenti in qual cosa quest'ultimo grado di perfezione sia tanto superiore alla Gnosi, la quale si fa così perfetta. Perchè questo stato è quello *della carità pura e permanente*. Con tale soluzione non s'intende più nulla in tutto quello ch'è stato detto. Sul principio si è promesso di far vedere, che *la Gnosi consiste nella contemplazione, e nella carità*. Ma in quale carità? in una carità abituale e stabile, pura e disinteressata, per conseguenza così pura ch'è permanente. Ecco il piano dell'Opera. Nell'esecuzione poi, questa carità è così pura, ch'escludendo la speranza egualmente che il timore, e le ricompense co' supplizj, essa non ama la virtù che per la virtù, l'onesto che per l'onesto, Iddio in una parola che per Iddio stesso perfetto in se stesso, e talmente separato da ogni mira di salvezza, che non vi si pensa neppure; e che se convenisse decidersi fra la volontà di Dio, e la salvezza, si escluderebbe quest'ultima. La purità non può andare più in-

nan-

nanzi; e per quello che appartiene alla permanenza di questo amore, essa diviene tale, che non si soffrano più nemmeno le tentazioni; e si giunge alla apatìa, ed alla inamissibilità per istato. Io non conosco più niente che sia superiore alla permanenza. Finamente la carità è ridotta al grado di costituire l'uomo una cosa stessa con Dio per unione stabile, e per istato, e di avere la volontà di esso divenuta sua propria; e per dir tutto, al grado di *essere illimitata*; poichè in questo ragionevolmente si stabilisce l'ultimo grado. Ecco quello che la Gnosi contiene in se stessa in tutti i Gapi precedenti; ed inoltre tutto ad un tratto essa si trova separata dalla purità, e dalla permanenza dell' amore. Uno stato così contraddittorio, il quale non è inventato, allorchè l'Autore si vede sconfitto da ogni lato, se non per risolvere una obbiezione, fa vedere ch'essa è è impossibile, come lo è in fatto.

Lib. VII. p. 711. Ma che vuol dunque dire s. Clemente, quando dice *che la Gnosi si termina nella Carità?* Egli vuol dire, che la carità n' è la perfezione, come dice un poco dopo il medesimo Padre, *che la Gnosi la produce:* dunque la Gnosi è dessa uno stato separato dalla carità? Per la Gnosi, rammentisi che s' intende *la cognizione pratica di Dio*, la fede accompagnata dall' intelligenza, la quale non tende che ad operare per mezzo della carità, la produce, la risguarda come suo termine: dunque essa n' è forse separata, e la carità fa dessa un altro stato? Bisogna conchiudere il contrario: dunque la carità n' è inseparabile, e forma la perfezione di quello stato.

Ma

Ma dicesi, s. Clemente aggiunge che *la cognizione è data alla fede, e la carità alla cognizione*. Io lo accordo: dunque lo stato della carità è differente da quello della cognizione? lo nego: è anzi tutto il contrario. La cognizione è un lume di sapienza e d' intelligenza aggiunto alla fede, il quale tende tutto alla pratica, cioè all' amore che la produce, come abbiamo veduto. Dunque la cognizione e l' amore non sono, che un solo e medesimo stato; e l'intenzione di questo Padre è di far vedere che la perfezione dello stato consiste nell' amore medesimo; locchè è incontrastabile. *Rem. pag. 209 Lib. VII. f. 718.*

E senza dipartirsi da questo passo, la prova n'è chiara. Imperocchè questo s. Padre aggiunge che *la cognizione, γνῶσις, come la cosa che esige la maggior preparazione, ed il più perfetto esercizio anteriore, si dà finalmente a quelli che sono atti, ed eletti a quest' oggetto: che dessa è quella che ci conduce alla perfetta giustizia, alla fine senza fine e perfetta, e che fa che l' uomo sia chiamato Dio*; ed il rimanente della medesima forza, come si potrà vederlo al passo citato. Vi si vede chiaramente che ciò ch' egli chiama la Gnosi, è l'ultima perfezione del Cristianesimo. S. Clemente spiega precisamente altrove, che siccome la disciplina, o per tradur meglio, la dottrina si termina nella carità, questa riceve la sua perfezione dalla cognizione, τῇ γνώσει, locchè pone la cognizione al di sopra di tutto, e della carità stessa. *Ibid.*

Egli dice in un altro luogo: *il primo grado è la dottrina*, o la fede: il secondo è la speranza, colla *Lib. IV. p. 495.*

qua-

quale desideriamo i maggiori beni: il terzo che mette la perfezione, come conviene, è la carità che c'insegna per modo di cognizione, γνωστικῶς ἡδη παιδευσα . Quindi l' istruzione Gnostica e perfetta viene dall' amore medesimo. Ma si dirà, la Gnosi o la cognizione pratica è quella che produce la carità. Chi ne dubita? La soluzione è facile. Per amare bisogna conoscere, e nell' amare s' impara a conoscer meglio, perciò la cognizione e la carità sono l'una al di sopra dell'altra, e l'una prima dell'altra sotto diversi aspetti. Cosa vi è qui di oscuro? e perchè voler imbrogliare delle cose evidenti?

Ibid. Sopra tale principio egli aggiunge, che *il fondamento della Gnosi*, della cognizione perfetta, e pratica, è *la fede*, *la speranza*, *e la carità*, ch' egli chiama Trinità santa dell'anime nostre, di cui dic' egli, *la carità* è la più perfetta. Quindi la Gnosi, che in un senso produce, come si è veduto, la carità, in un altro senso è fondata sulla carità stessa; ed ivi nel medesimo passo si trova lo stato perfetto, nel quale il Gnostico ch' è il perfetto, *non ripone il suo fine nella propria anima, ma nel beatificarsi, e nell' essere felice e sincero amico di Dio*, ch' è quanto dire, come lo spiega dappertutto, un uomo che lo ama con un amor libero, generoso, e puro, ed unicamente per lui stesso.

Lib. II. *p.* 383. Egli dice parimenti in un altro luogo, che vi sono due specie di fede, l' una del passato, l' altra dell' avvenire dataci dalla speranza: *e noi amiamo*, prosiegue egli, *di persuadersi col mezzo della fede, che il passato è tale quale ci si dice, mirando* con

tale

tale fondamento *il futuro cui la speranza ci fa aspettare; perchè l' amore persuade tutto al Gnostico, come ad un uomo il quale non ha conosciuto che Dio solo*. Ecco adunque la carità, la quale senza dubbio è preceduta dalla fede, che tuttavia in un altro senso la stabilisce; poichè la persuade: e tutto ciò è un medesimo stato di perfezione.

Finalmente per terminare la questione presente con un passo formale, s. Clemente decide chiaramente, che *la disciplina si termina nella carità*, e che *la carità è perfezionata dalla cognizione*; ed un poco avanti, spiegando il progresso della perfezione, e delle virtù, egli aveva detto che *il timore, la penitenza, la continenza, la pazienza ci conducono, approffittando, alla carità ed alla cognizione*, come al grado supremo. Sarebbe agevole il produrre un' infinità di simili passi. *Ibid. pag.* 370. Pag. 371.

Quindi non si sa cosa sia in s. Clemente questo stato superiore a quello ch' esso chiama la Gnosi. Dal principio alla fine del suo Libro egli non ha in pensiero che il Gnostico: nel Gnostico solo egli comprende tutta la bellezza e la sublimità del Cristianesimo: egli ha guadagnato tutto quello che pretende quando abbia dimostrato che il Gnostico è il solo uomo pio. Una prova della sua pietà, e quella ch' egli inculca maggiormente, si è, ch' esso domanda. In opposizione a ciò, tutto il rifugio è l' immaginare qualche cosa al di là del Gnostico: ora questo qualche cosa non è se non un' idea, e per conseguenza il rifugio è nullo.

E in particolare egli è evidente, che quel Corifèo

Lib. VII. *p.* 726. del Libro settimo, che vi ha fatto tanta pena, è veramente il Cristiano perfetto: in primo luogo, per il suo nome che significa il grado supremo della perfezione: in secondo luogo, perchè vi si è detto che esso è arrivato *all' apice* della Gnosi, ὡς γνώσεως ἀκρότητα: in terzo luogo, quest' apice della Gnosi è assolutamente l' apice della perfezione, poichè la Gnosi è proposta nel tempo stesso come la cosa la *più eccellente* che vi sia; e finalmente, quello che la pone al di sopra di tutto si è, ch' *essa sa conservare ciò per cui la virtù è inamissibile*, locchè è senza dubbio il grado supremo.

Rem. pag. 211. Quando adunque voi dite che *vi sembra dimostrativo che il Gnostico Corifèo di s. Clemente, o non sia ancora divinizzato e nella consumazione dell' amor puro e permanente, o che le sue domande non siano atti formali eccitati, e riflessi quali si fanno nelle vie attive*, permettetemi ch' io lo dica, che questa parola, *dimostrativo*, è di que' termini imponenti che si mettono in vece delle cose quando queste mancano; mentre all' opposto è evidente, e dimostrativo co' proprj termini di questo s. Padre, e da tutta la connessione del suo discorso; da un lato che il Corifèo è veramente il supremo perfetto; e dall' altro che le sue domande sono quanto formali e distinte si possono fare; e l' alternativa, la quale mostra che non si sa quale partito prendere sull' attivo o il non attivo di queste domande, fa vedere che non v' è nulla di buono, fuorchè il riconoscere di buona fede, che il più perfetto può domandare.

Io mi stupisco estremamente, che un Teologo si

dia

dia tanta pena per istabilire il contrario. Imperocchè quale inconveniente c'è che il più perfetto domandi, se è certo per fede che il più perfetto in questa vita è in estremi bisogni? E' vero che Dio previene le domande; ma tuttavia egli comanda che si facciano, perchè fanno forza alla sua bontà, e mettono le convenevoli disposizioni nell' anima del Fedele.

SEZIONE V.

Su' desiderj, sull' efficacia della Preghiera interna, e sugli atti regolati.

L' Autore delle Osservazioni continua: *Io riconosco col Beato Giovanni dalla Croce, che l' uomo passivo e trasformato ha de' desiderj.* Avrebbe convenuto spiegare se questi sieno desiderj attivi, o passivi: ma checchè ne sia, ciò bastava per non prendere letteralmente tutti i passi in cui s. Clemente esclude il desiderio. Noi abbiamo già osservato, ch' egli non esclude mai quello che si chiama πόθος, ἔρεσις e se occorresse riferire tutti i passi in cui egli li dà al Gnostico, non si finirebbe mai più. *Rem. pag. 212.*

Io rimetto ad un altro luogo quello che si dice qui sulla domanda dell' incremento, e della perseveranza. Riguardo a ciò, che vi si riferisce dell' unione dello Sposo e della Sposa, i quali non formano che un medesimo spirito, esso è bellissimo, e verissimo; ma non bisogna ristringerlo allo stato passivo. *Rem. pag. 215.*

Tutto quello che si osserva in appresso sulla efficacia della Preghiera del giusto perfetto, in vece *Ibid. p. 215. 216. &c.*

di indebolire quanto si è detto, lo avvalora e gli dà forza; poichè si stabilisce invano l' efficacia della domanda, se non se ne fa alcuna. Lo stesso dicasi di tutti i passi in cui si dice che Dio non attende che se gli domandi: che basta che si pensi, e ch' egli opera. Tutto ciò conchiude che conviene pregare, benchè non sempre colla voce, come s. Clemente lo ripete cento volte. „ Dio, dic' egli, non aspetta „ le lingue, o la parola, il pensiero, o il sentimen- „ to. L' intenzione gli basta; perchè non solo egli „ la conosce nel cuore, prima ancora ch' essa si „ formi; ma perchè pure egli sa sino dall' eternità „ che tale intenzione esisterebbe. Io accordo pure „ che Dio, il quale sa tutto, e conosce l' interno „ del giusto, ne ascolta le inclinazioni prima che „ sieno formate in termini espressi interni od ester- „ ni. Quando si espongono a Dio i proprj bisogni „ segreti, e si si pone dinanzi a lui in positura sup- „ plichevole, egli che conosce il fondo dell'intenzio- „ ne non esige ulteriormente; e la preghiera è già „ all' orecchie sue formata liberamente ed attiva- „ mente. "

Lib. VII. *p.* 714. 717. *&c.*

Non v' è cosa più espressa, e più formata d' un tal atto; poichè esso è precisamente un' intenzione di domandare a Dio la grazia, e come dice s. Clemente, *una conversione*, *un ritorno*, *un ricorso a lui*, *domandandogli la sua misericordia*, ch' è la domanda espressa e formale.

Lib. IV. *p.* 657.

La Scuola va anche più innanzi. Ella sa che Dio esaudisce le intenzioni, non solo attuali, ma anche virtuali, come vengono chiamate. Ma nel tempo stes-

stesso conviene supporre con essa, che queste intenzioni, e questi atti che si chiamano virtuali, sono la conseguenza d' un atto formale che sussiste nel suo stato, e nel moto che ha dato insieme alla volontà; la quale per sua natura dev' essere sovente rinovata; e domanda di essèrlo.

Non bisogna nemmeno trar vantaggio contro la domanda attiva e libera da quello che s. Clemente dice; cioè che *il giusto perfetto esige più presto di quello che domandi*. Io voglio ben riconoscere coll' Autore delle Osservazioni, che ciò indichi l' autorità della Sposa; purchè mi si accordi che ciò non indica meno la sua domanda, la quale è tanto più attiva, quanto è più viva e più pressante. Lib. VII. p. 745.

Finalmente ciò che si chiama esigere è un domandare senza esitar nella fede, come dice s. Giacomo, o come dice nostro Signore: *Tutto quello che domandate pregando, credete che vi sarà dato, e sarannvi conceduto*. Quest' è quello che fa dire a s. Clemente, che la fede *per mezzo della quale si crede di aver a ricevere quello che si domanda è una specie di preghiera*. Questo è il genere più efficace, ed il più perfetto, ma nel tempo stesso il più esplicito e il più formale. Jac. I. 6. Matt. XXI. 22. Marc. XI. 24. Lib. VII. p. 721.

L' indifferenza la quale si vuole che s. Clemente attribuisca al suo Gnostico, *apparecchiato egualmente a non ottenere quello che domanda, che ad ottenere quello che non domanda*, prova bene ch' egli è sommesso; ma suppone contemporaneamente, ch' egli è supplicante. Quello che si aggiunge, che *tutta la di lui vita, e il di lui commerzio con Dio* è una Ibid. pag. 742. Rem. pag. 218.

preghiera, è verissimo nel suo senso; nel senso nel quale è vero che l' innocenza d' un fanciullo e la santità del giusto, ed anche del giusto che dorme, prega e domanda; nel senso in cui il bisogno, anche quello degli animali insensati, invoca e prega; e così del resto: ma ciò non esclude nelle occasioni le preghiere particolari che abbiamo sentite cento volte dalla bocca di s. Clemente. Io so che l' unione con Dio ed il fondamento della carità non solo ne' perfetti, ma anche in tutti i Fedeli, è una *domanda eminente* di tutto il bene noto ed ignoto. Ma il pretendere d'impedire con ciò le domande particolari, e distinte, o ridurre tutto ad una *domanda eminente*, come se fosse superiore al perfetto Cristiano il formare questi atti, è un errore manifesto, è un distruggere tutta la dottrina di questo s. Padre, o piuttosto è un distruggere la preghiera che Dio comanda, e contro i proprj termini della Scrittura un ridurla a degli atti generali.

Rem. pag. 216. Io non dimenticherò questo passo delle Osservazioni: *Una cosa che indica quanto il Gnostico sia incapace di formare degli atti regolati per desiderare le virtù si è, che s. Clemente dice che il Gnostico non deve sapere quale egli sia, nè ciò che egli faccia*: per esempio quegli, che fa elemosina, *non deve sapere di essere misericordioso*. Il citare questo passo, è ben voler trarre tutto a proprio vantaggio. S. Clemente parla del Gnostico il quale operando per abitudine consumata fa le azioni di virtù, ed esercita la misericordia naturalmente, e quasi senz' avvedersene; e si conchiude che praticando egli così

Lib. IV. *p.* 5. 9.

la

la virtù senza pensarvi, egli non possa nè desiderarla, nè domandarla. Ditemi, ve ne prego, quale conseguenza è mai codesta? Rem. pag. 217.

Ma, aggiungesi, giusta s. Clemente, colui che esercita la misericordia, *qualche volta avrà questo sentimento, e qualche volta non lo avrà: dunque non non v' è niente di regolato, nè di sicuro, ed egli è tale quale Dio lo fa essere ad ogni momento*; e da ciò cosa si conchiude sulla domanda? Io non lo veggo in verità. Dio dà dei sentimenti più o meno vivi; Dio li dà, se volete, a certi momenti, o non li dà; il suo spirito spira dove vuol egli, chi lo nega? e cosa fa questo al nostro proposito? Così di passaggio, la traduzione non si accorda coll' originale di s. Clemente, il quale vuole indicare soltanto la differenza che passa fra quello che agisce per abitudine costante, e colui che non avendo quest' abitudine *è ora misericordioso, ed ora non lo è*. Questo è certo, ma non vale la pena di esaminarlo.

In oltre quando si dice che *il Gnostico è incapace di fare degli atti regolati*, se s'intende che l'uomo perfetto, il quale ha acquistata la vera libertà di spirito, non può nè deve assoggettarsi ad un certo metodo d' atti regolari, e successivi, io ne convengo volontieri; ma ciò non fa punto al nostro proposito, se cogli *atti regolati* non si volesse escludere anche degli atti distinti; locchè sarebbe un errore massiccio.

SEZIONE VI.

Sul rendimento di grazie: se esso esclùda la domanda, e riduca tutto al passivo.

Si continua: *Volete voi sapere come il Gnostico preghi? Noi l' abbiamo già detto, ed io lo ripeto: Non aspettate degli atti variati;* „ il suo genere „ di preghiera è il rendimento di grazie, ec. *è questo rendimento di grazie, come si fa egli? quest' apparente moltitudine d' atti si riduce al* „ compiacer- „ si semplicemente di tutto quello che avviene. " *Quindi quello che è spiegato in un modo attivo, e moltiplicato, si riduce ad una disposizione semplice e passiva.* Se fosse questo, perchè tante violenze onde trovare che il Gnostico a cui s. Clemente attribuisce questi atti moltiplicati, sia un Gnostico principiante, il quale non ha per anco imparata la perfezione di non domandar nulla a Dio? Ma perchè immaginare questo stato superiore alla Gnosi in favore di quelli che non domandano più niente? Ma rispondiamo al fatto. *Il genere di preghiera del Gnostico è il rendimento di grazie per il passato, per il presente, e per il futuro già presente per fede.* Convien forse spiegare che in fatto la parte principale della preghiera è il rendimento di grazie? Quest' è quello che si osserva dappertutto in s. Paolo; invece di eludere la domanda, essa n' è il fondamento, giusta quello che dice lo stesso Apostolo: *Che in tutte le vostre orazioni le domande vostre sieno note a Dio con rendimenti di gra-*

Rem. pag. 118.

Lib. VII. p. 745.

Ibid. pag. 716.

Philipp. IV. 61.

grazie. Quest' è quello che dice s. Clemente quando raccomanda il rendimento di grazie *che finisce in domande*. E per dimostrare che tal' è la sua intenzione, dove dice che il genere di preghiera del Gnostico è il rendimento di grazie, aggiunge: Il giusto perfetto, *il Gnostico domanda che la sua vita sia breve in questa carne mortale: di non restarne oppresso: d' avere i beni veraci, e di evitare i veri mali: d' essere sollevato da' suoi peccati, ec.* Tutto ciò è fondato sul rendimento di grazie col quale si ringrazia Iddio d' avere incoati in noi beni così grandi, e d' avercene assicurato il compimento colla sua promessa. Riguardo a quello che si aggiunge: *Il rendimento di grazie* del Gnostico *si riduce a compiacersi semplicemente di tutto quello che avviene*: In primo luogo io non trovo il *semplicemente* nel testo: secondariamente, io non trovo nemmeno che s. Clemente qui parli del rendimento di grazie. Egli dice soltanto *che il Gnostico, il quale sa che tutto è bene amministrato nel mondo, accetta egualmente tutto quello che avviene*; posciachè bisogna tradurre in tal modo, ἀμέλει πᾶσιν ἁρμόττειν τοῖς συμβαίνουσιν. Ma io non m' oppongo al termine di *compiacere*. Accordo senza difficoltà che il Gnostico si compiace di quello che avviene. Ma che ciò sia *un ridurre quello ch' è espresso in una maniera attiva e moltiplicata ad una disposizione semplice e passiva*, quest' è una cosa contraria al testo, come lo fa vedere quello che viene appresso; poichè quest' uomo, il quale si vuole ridurre ad una semplice passività, è quegli che *domanda l' incremento e la per-*

Lib. III. p. 427.

Lib. VII. p. 740.

Ibid. pag. 710.

Ibid.

seve-

severanza della contemplazione; siccome un uomo volgare domanda la perpetuità della buona salute: è quegli che coopera, e che s'ajuta da se stesso affinchè la sua virtù non manchi: è quegli che prevede, che si premunisce allo stesso oggetto; e mai non è stato più domandatore, nè più attivo. E se si vuol tornare un poco addietro, si trova questi tutto occupato nella domanda per conservarsi quello che ha, e per ottenere quello che non ha. Ecco in qual modo non si cerca che una parola, alla quale si aggiunge quel che si vuole per distruggere una lunga serie di discorsi. Se si volesse definire il rendimento di grazie del Gnostico, non secondo il suo desiderio, ma secondo il pensamento di s. Clemente, in vece di ridurlo a quella semplice compiacenza di cui egli non fa cenno, si avrebbe imparato da lui: *Che il rendimento di grazie è il riferire a Dio i beni che vengono da lui*; il che in vece di escludere la domanda, la deduce piuttosto o la suppone, non essendovi cosa più naturale del domandare ciò che manca a colui al quale si rendono grazie di quello che si ha, o, il che produce lo stesso effetto, al quale si rendono grazie di quello che si è ottenuto da lui.

Ibid. p. 724. 725.

Ibid. pag. 720.

Finalmente bisogna aggiungere ancora, che in ciò v'è manifesta contraddizione. Con tutto il precedente discorso si si affatica molto per provare che il Gnostico Corifeo di s. Clemente è troppo attivo, e troppo domandatore per essere il Gnostico perfetto; ma qui esso ritorna ad esserlo, poichè colui che si *riduce a questa semplice compiacenza*, colla quale quest' apparente moltitudine di atti, e tutto quel-

Pag. 319.

quello ch' è espresso in un modo attivo e moltiplicato si riduce ad una disposizione semplice passiva, è così perfetto; e frattanto in appresso trova questo Corifèo ancora così imperfetto ed attivo, che non solo il si mette nel numero de' Gnostici principianti, ma ancora conviene a cagion sua degradare tutta la Gnosi, e inventare uno stato tanto superiore ad essa, quanto essa medesima è superiore alla fede comune.

SEZIONE VII.

L' obbiezione principale si sciolge da se stessa.

Ma, dicono, *non vi sarà cosa che mostri più il vero pensamento di s. Clemente* (sullo stato passivo) *quanto l' obbiezione ch' egli fa a se medesimo*; ec. *Ecco la sua risposta ec.* Si riferisce qui il passo del quale abbiamo già data col testo medesimo una così chiara spiegazione, la quale consiste nel dire, che per la forza divina della carità il Gnostico è piuttosto in possesso che in desiderio, a motivo della certezza della fede e delle promesse, il di cui effetto non può venir meno; cosicchè si crede averle di già, ed esserne così sicuro come delle cose le più presenti. Per sapere se una tale disposizione escluda il desiderio, o se ne escluda soltanto l' inquietudine e l' incertezza; si può vederlo nel luogo che abbiamo indicato, ove questo passo viene prodotto distesamente. Infine, per risolvere tal questione, basta considerare le parole che qui riferisce l' Autore delle Osservazioni: *Colui che già per mezzo dell' amore è nel-*

Rem. pag. 110.

Lib. VI. *p.* 651.

Sup. Chap. VII. *Sect.* I.

è nelle cose nelle quali egli sarà un giorno come la Gnosi (la perfezione della cognizione pratica) *gli fa ottenere anticipatamente ciò ch' egli spera; egli non desidera niente, poichè egli ha, per quanto gli è conceduto* (in questa vita) *quello ch' è desiderabile*. In verità chi parla in tal modo vuol egli dire o che non vi sia cosa desiderabile, o che quello che è desiderabile non sia desiderato da' perfetti, o che non si speri quello che si crede avere un giorno, o che non si desideri quello che si spera di avere? e non si vede all' opposto, che s. Clemente non vuole togliere al desiderio ed alla speranza se non l' inquietudine, e l' incertezza dell' uno e dell' altra?

SEZIONE VIII.

Conseguenza della dottrina precedente.

Tutte le questioni sono risolte. Dirassi inoltre che l' uomo perfetto non desidera o non opera nulla? si vede bene il contrario. Ma si dirà che nello stato di perfezione non vi sieno più atti moltiplicati e successivi dopo che si vide il perfetto passare dal rendimento di grazie alla preghiera, e a tante sorte di domande una dopo l' altra, com' è questa *primieramente, della remissione de' peccati, poi quella di non più commetterne, di crescere, di perseverare*, e così del resto?

S'insinua in qualche luogo delle Osservazioni, che queste domande non sono della stessa persona; ma che secondo i diversi gradi si fa ora l' una ora l' altra: ma questo è un errore. In ogni grado si domanda

mandano queste grazie, poichè in ogni grado se ne ha bisogno. Nella più sublime perfezione si domanda la remissione de' peccati, poichè non v' è perfezione in cui non si pecchi. Quindi è che appresso s. Clemente il perfetto Gnostico, quello ch' egli paragona a Giobbe, ed al quale tutto è eguale, dice *con giustizia*, *Dimitte nobis* ec., come il più piccolo fedele. *Lib.* VII. *p.* 748.

Appariscono anche da ciò degli atti esplicitissimi, particolarissimi, distintissimi. Non era un atto implicito quello di s. Barnaba, quand' egli domandava la saggiezza ed il resto che si è veduto altrove, nè quello di s. Clemente stesso, quando diceva alla fine del quarto Libro: *Io prego lo spirito di Gesucristo che m' innalzi alla mia Gerusalemme*. In verità che il ridurre la pietà agli atti impliciti ed eminenti è un distrugger tutto. Secondo questa idea, non vi sarebbe più obbligo di pensare agli attributi divini, nè assoluti, nè relativi, nè alla santa Trinità, nè di dire, *Io credo in Dio Padre onnipotente*, perchè il pensare all' essenza divina, nella quale si comprende tutto, è un pensare eminentemente a tutto. Ma converrebbe ancora portar più oltre questi atti eminenti. Imperocchè senza pensare che Dio è creatore ed ordinatore di tutte le cose, perchè tutto ciò non è della sua essenza, converrebbe ridurre tutti i nostri pensieri per l' intelletto a crederlo, e per la volontà a volerlo. Tutto ivi è compreso implicitamente ed eminentemente. Quindi per una nuova perfezion d' Orazione, non converrebbe più pensare a conformarsi alla volontà di Dio che ordina tutte le cose, mentre *Lib.* IV. *p.* 541.

po-

potrebbe non ordinare cosa veruna; e tuttavia la di lui essenza, la di lui perfezione non sarebbero minori: bisognerebbe adorarlo con astrazione da tutti i suoi decreti, per conseguenza con astrazione da Gesucristo stesso; e quindi la fede esplicita in Gesucristo non sarebbe più necessaria a' perfetti. Basterebbe credere in lui implicitamente ed eminentemente, credendo in Dio nella sua semplice, ed indivisibile Unità. Quest'è quello che fanno in parte i nuovi Mistici; ma essi non esauriscono i loro principj, poichè sono ancora attaccati alla volontà di Dio o di segno o di beneplacito, locchè è così poco della di lui essenza, che potrebbe non averne affatto. Ecco le belle conseguenze, e la nuova eminenza d' un' Orazione più astratta di tutte le altre, le quali io dedurrò legittimamente dal principio de' nuovi Mistici.

Rispetto agli atti riflessi, non si può escluderli neppur questi. Chi fa delle domande distinte sopra ciò che ha, o sopra ciò che non ha, vi riflette. Chi rende grazie de' beni ricevuti come colui *che rende grazie d' aver ottenuta la perfezione della cognizione*, vi riflette pure senz' alcun dubbio: e dove sta l' inconveniente di riflettervi per riferirne la gloria a Dio, poichè precisamente per questo *noi abbiamo*, come dice s. Paolo, *ricevuto lo spirito, affine di sapere le cose che ci sono date?*

Strom. Lib. VII. p. 719.

I. Cor. II. 12.

Non conviene neppur confutare questi pretesi atti interessati. Il domandare la remissione de' suoi peccati, la grazia di non più commetterne, la propria perseveranza, ed il rimanente che abbiamo veduto,

quest'

quest' è certamente un domandare per se stessi. Il render grazie de' beni ricevuti è un' altra specie d' interesse. Non resta dunque più a dire se non che tutta la Religione è interessata, se bisogni sbandire da' perfetti tutti gli atti che abbiamo indicati. Non rimane altro a fare che a comporre per essi un altro Vangelo. Ma certissimamente non è già quello di s. Clemente Alessandrino.

SEZIONE IX.

Se sia una domanda interessata il domandare i beni temporali insieme col restante de' Fedeli, e con tutta la Chiesa.

Parole des Remarques.

Per dare l' ultimo grado di evidenza alla nostra materia, noi non abbiamo che ad esaminare partitamente le tre classi di beni, a cui si riducono tutti i desiderj dell' uomo. Egli non può desiderare che le cose sensibili e passaggiere, o i beni invisibili ed eterni, o finalmente la sua perseveranza, ed il suo incremento nella carità. Dopo avere così divisi i beni l' autore delle Osservazioni procede ad escluderli l' uno dietro all' altro.

Per cominciare dalla prima classe di beni, bisogna supporre con s. Clemente, che il Gnostico assista alle preghiere comuni, nelle quali la Chiesa domanda i beni temporali, e che vi assista non meno col corpo che collo spirito: egli è dunque certissimo per questo capo ch' egli domanda con tutti i Santi i beni temporali. Questa domanda non è per alcun modo interessata; poichè se noi impariamo da s. Paolo che

I. Cor. X. 31.

o se

o se beviamo, o se mangiamo, dobbiamo far tutto per la gloria di Dio; manifestamente del pari domandiamo il nostro pane per la stessa gloria di Dio.

Egli è dunque un parlare troppo confusamente il dire, che il Gnostico non domanda per se la sanità, i frutti della terra, e le altre prosperità. Bisognava dire, che egli non le domanda nel modo stesso degli altri beni. Imperocchè egli è inoltre naturale e semplice il mettersi con tutti gli altri, quando si tratta di bisogni comuni.

SEZIONE X.

Se sia un desiderio interessato il desiderare i beni eterni.

Rem. pag. 223. *Secondariamente*, riferiscono le Osservazioni, *il Gnostico non può desiderare i beni invisibili ed eterni, poichè abbiamo veduto che l' amore Gnostico è così puro, che non può ammettere alcun desiderio di ricompensa; e che eleggendo la Gnosi, egli non vuole già essere salvato.*

Queste sono proposizioni strane. Il Gnostico non può desiderare i beni invisibili che s. Paolo desidera incessantemente del pari che tutti gli Apostoli ed i Profeti. Questi ultimi non desiderano il Cristo: gli Apostoli non desiderano d' essere con lui. Io non questiono qui se questi desiderj sieno volontarj od involontarj, se eccitati o non eccitati. Che si eludano con ciò certi desiderj espressi nella Scrittura e nella Tradizione, quest' è un gran male; ma il parlare così generalmente contro i desiderj che

si

si trovano in tutte le pagine della Scrittura nel (*) . . . . . .

SEZIONE XI.

Se sia un desiderio interessato il desiderare la perseveranza, o l' incremento dell' amore.

Non rimane, continua l' Autore delle Osservazioni, *che la perseveranza e l' incremento dell' amore che si possa far desiderare al Gnostico: ma oltrechè il desiderio della perseveranza è escluso coll' esclusione formale d' ogni desiderio per la salute, d' altra parte questo desiderio di perseveranza inganna molte persone. L' inganno consiste in questo, che quelli che desiderano la perseveranza, sempre occupati del loro amore, piucchè dell' amato,* „ sono ben dissi- „ mili " *da un' anima semplice che ama, come dice s. Francesco di Sales, non il suo amore, ma il suo amato.* Vedremo in seguito, se questo santo Vescovo escluda dalle anime perfette, il desiderio e la domanda della perseveranza. *Rem. pag. 221. &c.*

Ma frattanto disvelisi un equivoco occultato nelle parole che abbiamo intese. Un' anima può essere occupata del suo amore, o per compiacervisi, e farlo servire di pascolo al suo amor proprio, o per conservarsene la purità co' mezzi che Dio le comanda.

La

(*) Tutto il rimanente di questa Sezione si trova anche in altro luogo. Osservisi nel Tom. XXVIII. il Libro III. e IV. *dell' Istruzione sopra gli Stati d'Orazione*, su' desiderj de' beni eterni.

La prima occupazione è cattiva, la seconda non solo è buona e santa, ma ancora assolutamente comanda-

Rem. pag. 216. ta a tutti i Cristiani. *Quest' anima*, aggiunge l' Autore, *è troppo amante per prevedere al di là del momento presente se amerà più o meno in seguito; non solo essa ama senza pensare che amerà in avvenire; ma essa ama senza pensar di amare.... Nell' amore volgare noi non esaminiamo se ameremo sempre, nè se amiamo una persona per la quale abbiamo la più tenera e la più perfetta amicizia: nello stesso modo appunto l' anima Gnostica o passiva amando non pensa che ad amare, o piuttosto essa ama senza pensar ad amare con un amore diretto: essa segue senza riflessione l' attrazione onnipossente: il più leggiero esame del suo amore le sembrerebbe una distrazione: siccome essa ama senza riflessione sul suo amore, essa ama del pari senza desiderio di amare .....*

.... Io non dico ciò che di passaggio. Imperocchè senza entrare nella sostanza de' ragionamenti che voi opponete a' proprii termini del vostro Autore, io non ho che ad avvertirvi che disputate appunto con-

Rem. pag. 218. tro di lui. Quando voi ripetete i passi, io non ho che a dirvi, che il senso il quale io do ad essi è conforme alla Scrittura, alla Tradizione, alla dottrina la quale s. Agostino, ed i SS. Concilj hanno stabilita contro i Pelagiani sulla necessità in ogni stato, e sino alla fine della vita di domandare la perseveranza, e di meritarla colle proprie orazioni, *suppliciter emereri*; il che obbliga tutti i fedeli senza eccezione, *omnes*, secondo i termini del Concilio di Tren-

to,

to, *a riporre la loro speranza nell' ajuto onnipotente di Dio, e poscia a passare la loro vita in travagli, in vigilie, in digiuni, in preghiere, in obblazioni ed in castità, per timore*, dice questo Concilio, *che colui il quale sembra che sia in piedi, non cada*; e la dottrina opposta che abolisce le preghiere in tutti i perfetti, è nuova, temeraria, inaudita tra i fedeli, ed erronea. *Sess. VI. Cap. XIII.*

Non conviene dunque più risguardare la preghiera in cui si domanda la perseveranza e l' incremento della virtù, come *una richiesta interessata della propria perfezione, della propria salvezza, e della propria sicurezza*; poichè questo è dare un' idea troppo svantaggiosa di quelli che obbediscono a Gesucristo, il quale dice loro: *Siate perfetti*, facendoli considerare come persone che cercano il loro interesse. Essi all'opposto cercano manifestamente l'interesse di Dio, e la sua volontà, la quale è la nostra santificazione, come dice s. Paolo. Non bisogna nemmeno chiamare interessati quelli che cercano di assicurarsi della propria salvezza, col pretesto che essi cercano la *loro propria sicurezza*; perchè si cerca parimenti l' interesse di Dio, quando colla preghiera si cerca di avvalorarsi contro il pericolo di offenderlo, e di pervenire nella vita futura alla piena sicurezza di non più peccare. Tutti questi oggetti sono compresi nella perfetta carità; e l'escluderli da essa è un massimo e pernizioso errore. *Rem. pag. 213.* *I. Thess. IV. 3.*

SEZIONE XII.

La speranza abolita per una cattiva versione.

Strom. Lib. VI. p. 651. Il passo nel quale si fa dire a s. Clemente, che il Gnostico *ha ricevuta la sua speranza col mezzo della Gnosi*, dà luogo a questa strana conseguenza: *Che la pura carità del Gnostico assorbe la sua speranza; e racchiude eminentemente tutto quello ch' essa aveva di migliore*. Osservate che la speranza non è più nel suo proprio essere, e nella sua propria forma distinta. *Assorbita nella carità*, essa non ha più esistenza che nella carità medesima. E come? *perchè la carità racchiude in se eminentemente quanto essa aveva*. Ascoltate: *quanto essa avea:* è deciso: se ne parla come d'una cosa che non esiste più, e si abolisce la speranza, e l'esercizio di essa; cioè una virtù, ed un esercizio essenziale alla Religione. Ma è certo per fede che la speranza sussiste, ed agisce sempre durante questa vita; e che se ella termina come la fede, ciò non avviene che alla fine, quando è cangiata in godimento perfetto.

Si può vedere da questa osservazione quanto sia pericoloso il lasciar portare troppo innanzi queste maniere delle quali si abusa, per far trovare una virtù eminente in un'altra; poichè in grazia di queste *eminenze*, si ecclissa una delle tre virtù teologali, e si rovescia uno de' fondamenti del tempio di Dio, come dice s. Clemente.

Egli è vero generalmente, che i nuovi Mistici fanno poco caso di questa eccellente virtù, la quale

le essi non mirano che per la forma. Essi la trovano troppo interessata, e troppo desiderosa per la loro purità; e con ciò fanno vedere più chiaro del sole che la loro purità è immaginaria.

Ma, dirassi, cosa si risponde al passo di s. Clemente? Basta solo tradurlo bene; e in vece di far dire all'Autore, che *il Gnostico riceve la sua speranza col mezzo della Gnosi*, locchè in se stesso non significa nulla, e da luogo per la sua oscurità a tutto quello che se ne volle dedurre; basta interpretare in questo modo: che *il Gnostico essendo già per mezzo della carità nelle cose in cui sarà, ed avendo prevenuta la speranza per mezzo della cognizione perfetta*, τὴν ἐλπίδα προειληφὼς διὰ τῆς γνώσεως, *egli non desidera niente*; ed in questo modo appunto noi l'abbiamo tradotto nel luogo sopraindicato.

Si potrebbe tradurre parola per parola: *Che il Gnostico percepisce anticipatamente la speranza col mezzo della cognizione perfetta*; locchè significarebbe lo stesso che abbiamo noi tradotto, e non induce in alcun modo l'assorbimento preteso della speranza nella carità.

Non v'è chi non intenda che il percepire anticipatamente la propria speranza, e la propria aspettazione, è un percepire anticipatamente quello che ei aspetta e che si spera. E' comune a tutte le lingue l'esprimere colla speranza e col desiderio la cosa sperata e desiderata; come quando si dice ad alcuno: Voi siete la mia speranza e l'unico mio desiderio; e si troveranno in s. Clemente degli esempj frequenti d'una locuzione così ordinaria. *Lib.* IV. *p.* 424. *Lib.* VII. *p.* 710.

SEZIONE XIII.

Due passi che si pretendono decisivi, e che non conchiudono punto.

Rem. pag. 211. Si obbietta una decisione di s. Clemente, dove dice: *Ch' essendo l' uomo pervenuto alla Gnosi, egli può restare in quiete riposandosi: pratica*, aggiungesi, *la quale sarebbe una illusione perniciosa ed il Quietismo, se non fosse fondata sulle massime dello stato passivo:* come se tutti i gran Santi i quali si accorda essere pervenuti ad un tal grado eminente di grazie e di santità per le vie comuni, non avessero senza passività quel riposo che dà la buona coscienza, quella gioja perpetua, e quella pace che sorpassa ogni intendimento.

Si ritorna al passo in cui s. Clemente dice: che *il Gnostico beve, mangia, e si marita, se il Verbo lo dice per mezzo della sua ispirazione interna:* e quest' è, dicesi, *quello che si chiama agire passivamente.* Sì, quando si fa che le parole significhino tutto quello che si vuole: perchè poi l' agire per mezzo dell' ispirazione, ed obbedirvi, non esclude in modo alcuno l' azione; altrimenti converrebbe escluderla da tutte le azioni di pietà e dà tutti i buoni pensieri, che senza dubbio sono ispirati a' Cristiani dalla ispirazione, tanto inculcata da s. Agostino, del santo amore. Si aggiunge, che il Verbo significa qui il Figlio di Dio: locchè io accordo in questo luogo senza difficoltà, quando si dice che l' agire col mezzo del Verbo non appartiene che a' soli Gnostici, poichè di quel-

quelli che non lo sono è detto che non agiscono *secondo il Verbo*. Ecco quello che porta il senso intiero. *Molti di quelli che non sono Gnostici non lasciano di fare bene certe cose: ma ciò non è secondo la ragione*, ἀλλὰ ἢ κατὰ λόγον, *come succede a quelli la di cui forza consiste nella loro collera ed in un certo impeto*. Si vede che il termine λογος non significa altro che la ragione opposta all' impulso ed all' impeto della collera, la quale fa fare delle azioni somiglianti a quelle che ispirerebbe la virtù. Ma conviene trovare dappertutto del mistero, e rivolgere tutto allo stato passivo. Lib. VII. p. 711.

SEZIONE XIV.

Conclusione dell' Autore delle Osservazioni.

Dopo questa illustrazione fatta con tanta esattezza, io non credo che si possa dubitare, che s. Clemente non abbia escluso ogni desiderio attivo ed eccitato dal suo perfetto Gnostico. Quand' anche egli non lo avesse detto in termini formali, come dimostrai ch' egli lo ha fatto, il suo sistema intiero lo dimostrerebbe evidentemente da se stesso. Rem. pag. 211.

Si è mostrato in termini formali, che s. Clemente esclude ogni desiderio attivo ed eccitato. Puossi dirlo? Si trovano cinquanta passi, in cui questo s. Padre parla delle domande particolari che fa il Gnostico: ora non si domanda senza desiderio: vi sono dunque de' desiderj Gnostici. Si ritocca la distinzione de' desiderj attivi e passivi, eccitati e non eccitati: ma si è forse mostrata una sola parola che

accenni aver questo s. Padre almeno pensato a questa distinzione? Non si è dimostrato adunque niente di quello che si è preteso, anzichè averlo dimostrato con testi formali. Ma poi cosa si è dimostrato? un passo di s. Clemente, nel quale dice che il perfetto non ha alcun desiderio. E che adunque, secondo voi, egli ha escluso ogni desiderio anche il passivo? Voi dite tutto il contrario. Ma questo desiderio per essere impresso da Dio, secondo voi è tuttavia un vero desiderio. Voi ammettete adunque de' veri desiderj nel perfetto, e voi stesso recate una eccezione al vostro passo. Se vi è permesso restringerlo, eccettuando de' desiderj di cui non trovate alcuna traccia nel vostro Autore; quanto più non è permesso di farlo, eccettuando de' desiderj che si trovano in tutte le pagine di questo s. Padre, e che si trovano anche in termini formali nel passo di cui si tratta?

Ma è pure molto più sorprendente il dire che tutto *il sistema di s. Clemente* escluda i desiderj e le domande attive. Questo sistema secondo i vostri stessi principj, e *lo scopo di questo s. Padre, come dice egli stesso, è di mostrare in tutta la sua Opera che il Gnostico non è nè empio, nè ateo, e che all' opposto egli è il solo che onori Iddio perfettamente.* Io riconosco questo sistema, e lo scopo di s. Clemente. Ma dove ripone egli il forte della sua prova per dimostrare, che il Gnostico, in vece d' essere un empio, sia il solo che onori Iddio?

Ibid. pag. 211.

Perchè, dic' egli, fa esso delle domande, e delle domande le più perfette, poichè sono domande delle cose

cose le più eccellenti. Ora s'egli non prova che queste domande sieno tali nel senso inteso da tutti, e così vere domande, domande propriamente dette, attive per conseguenza, esplicite, particolari, distinte, come le altre; egli non prova il suo assunto; e si potrà rispondergli, che le domande stabilite da lui sono domande impropriamente dette, e di natura diversa da quelle di cui si tratta. Gli si toglie adunque il forte della sua prova quando si riducono le domande del suo Gnostico a delle domande improprie.

Prodico, dite voi, *e gli altri falsi Mistici hanno abusato de' principj della Gnosi fino all' orribile eccesso di rigettare ogni preghiera, ogni culto, ed ogni ricorso alla Divinità*. E' vero, e s. Clemente lo riferisce. Questo s. Padre aveva intrapreso di confutare questi falsi Gnostici: io ne convengo del pari; ma voi aggiungete: *Il meno ch' egli potesse fare con questa vista era di dire ciocchè è vero letteralmente, cioè che il Gnostico o Fedele passivo forma delle domande conformi a' diversi stati in cui egli si trova; cioè attivamente finchè gli resta ancora qualche attività; ed in fine passivamente, dopo ch' egli è intieramente uscito dallo stato che si chiama attivo*. Questo è un altro sistema in cui non conosco più niente. Io non riconosco più s. Clemente in queste parole; diventa per me la più ammirabile novità, che si voglia trovare in quest' Autore o il Fedele passivo, o tutte le distinzioni che voi riferite. S' egli è vero che *Prodico abbia abusato de' principj della Gnosi, a grado di rigettare il ricorso a Dio*, e che

Rem. pag. 212.

Lib. VII. p. 722.

s. Cle-

s. Clemente abbia *intrapreso di confutarlo*, egli ha dovuto dimostrare contro di lui la necessità di ricorrere a Dio in tutti i bisogni. Ma se il ricorso a Dio non è che implicito, quest'è piuttosto somministrare un sutterfugio a questo eresiarca, di quello che confutarlo sostanzialmente. Ma ciò sarà più chiaro e più dimostrativo quando dopo aver parlato delle domande, passeremo ad esaminare, come abbiamo promesso, quello che si deduca a vantaggio dello stato passivo.

Riflessioni sul Capitolo VIII. che ha per titolo: „ La Gnosi è lo stato passivo de' Mistici. "

Si vedrà fra poco se vi sia verosimiglianza nel disegno delle Osservazioni. Quello di s. Clemente mira tutto a far vedere in tutti gli eletti da Dio, in tutti i Santi consumati in lui, qualche cosa di più perfetto che nel comune de' Fedeli per mezzo dell' abitudine formata della virtù, aggiungendovi, se si voglia, il dono singolare della perseveranza. Ma il disegno delle Osservazioni deve andare più innanzi; poichè bisogna mostrarvi negli eletti medesimi un dono superiore e d'un altro genere, il quale ricada nelle impotenze dello stato passivo che si trova ne' Mistici. Noi dobbiamo adunque esaminare se vi sia espressione tendente a ciò, o se vi sia la menoma apparenza, che un uomo saggio come s. Clemente, insegni a' Pagani che non conoscono il Cristianesimo, uno stato straordinario e singolare anche fra gli eletti, od altra cosa diversa dalla perfezione alla quale

ci

ci conducono le vie comuni della Religione; cioè la fede, la speranza, e la carità praticate accuratamente, ed il di cui esercizio è divenuto abitudine.

Egli dice, che il Gnostico, cioè il perfetto Cristiano, è mosso dallo spirito di Dio, e forma una cosa stessa con questo spirito. Quest'è la condizione comune di tutti gli eletti. Ogni anima santa è sposa, e diviene un medesimo spirito con Dio secondo s. Paolo; siccome nel matrimonio volgare si forma una medesima carne: l'abitudine rende questa unione stabile e permanente, nel modo da noi spiegato; ma per questo non occorre ch'essa la renda passiva. Per tutti gli eletti pure Gesucristo ha domandato ch'essi siano eternamente consumati in lui nell'unità. Che questo sia precisamente il matrimonio mistico per modo di passività del beato Giovanni dalla Croce, ciò è quello che è in questione. Non v'è niente di particolare nel dire con s. Clemente: *Che l'anima si avvezza a contemplare la volontà per mezzo della volontà, ed il S. Spirito per mezzo del S. Spirito:* e ciò suppone solamente l'abitudine già formata d'unirsi a Dio cuore a cuore, spirito a spirito ec. e che per mezzo del S. Spirito l'uomo si unisce a Dio da' primordj della pietà, sino al colmo dell'abitudine formata. *Lo Spirito scandaglia le profondità, e l'uomo animale non comprende le cose dello spirito:* dunque egli è passivo; io non ritrovo in queste parole cosa alcuna che lo significhi.

Pag. 149. Pag. 148. Pag. 149. I. Cor. II. 10. Ibid. v. 14.

Finora io veggo solo nelle Osservazioni una vana fatica per trarne a se tutto quello che si può,

co-

come si fa in una gran penuria. Il rimanente non ha maggior solidità. *Che delle espressioni*, dicesi, *così stupende* ec. apparentemente quelle *d'immutabile*, *d'impassibile ec.* se voi ci mettete i temperamenti che abbiamo veduti in s. Clemente, *indichino almeno uno stato in cui l'anima sia affetta e determinata dallo Spirito di Dio*, in modo diverso da quello con cui un'abitudine formata, o il dono singolare della perseveranza affetta le anime, e le determina, se si vuole, moralmente o fisicamente, a perseverare nella virtù: io lo nego. *La Gnosi è inamissibile*: sì, purchè si perseveri a pregare, a prevedere, a premunirsi, e purchè si faccia tutto quello che conviene per renderla tale: dunque l'uomo è passivo, conchiudete voi; ed io conchiudo: dunque non lo è. *Egli è costretto ad esser buono*, come *è costretto dal precetto*, come *è costretto ad essere Cristiano*. Egli è evidente che ciò non è per nulla; ed io voglio bene aggiungere che il βιάζεται di s. Clemente colla sua terminazione passiva, ha una significazione attiva; cosicchè in vece di tradurre, *è costretto ad esser buono*, bisognava tradurre, egli *si sforza* di diventarlo, o di confermarsi in questa volontà, come la continuazione lo fa vedere; locchè si rivolge precisamente contro il disegno delle Osservazioni. *Quello che si fa per necessità, per elezione*, non è già tutto il bene, come dicono le Osservazioni; ma il bere, il mangiare, il maritarsi. Si è veduto innoltre che questa necessità, non meno che l'elezione alla quale viene opposta, è ben diversa da quella che si vuole insinuare.

Rem. pag. 250.

Rem. pag. ibid.

Es-

Essa significa evidentemente i bisogni che il corpo impone, e che si chiamano parimenti necessità; ed il saggio perfetto ha questo di proprio, ch'egli vi cede, non per l'amore del piacere, ma quando occorre; e in un altro senso sarebbe assurdo il dire ch'egli mangia e beve necessariamente. Voi avete un bel citare qui *la volontà propria* de' Mistici, e mescolare sempre il linguaggio loro con quello di S. Clemente. Questo Santo n'è lontano le mille miglia, e non vi pensa neppure. Il fare quello che il Verbo dice, regolarsi colla sua parola, e seguirne costantemente le ispirazioni, questo non è nemmeno per ombra un essere passivo, altrimenti lo sarebbero tutti gli eletti. *Questa necessità senza interruzione per tutte le circostanze della vita* è un commentario che non è fondato sul Testo. *La luce che si congiunge per un amore che non soffre separazione, che porta Dio, e n'è portata*, non indica altro che un'abitudine formata, quale si trova in questi gran Santi non passivi. S. Clemente non li fa tali, quando li fa *speranti, ed operanti colle loro due mani*: e s'egli aggiunge, che *la fatica cede*, egli non accenna altro che la facilità dell'abitudine. Inoltre, la grazia, di cui egli parla qui, non è quella che distingue i gran Santi, quale si mette la passività, ma quella che segrega quelli che *sono glorificati* da quelli *che sono condannati*; essendo in fatti impossibile di evitare la dannazione, se non si fa l'uomo un'abitudine della virtù Cristiana.

Rem. pag. 151.

Lib. VII. *p.* 660.

Ibid.

Nel medesimo Libro, i Santi agiscono *per ispirazione* piucchè tutti gli altri: Dio non cessa di condur-

Rem. pag. 158. durli per le vie rette. Voi stesso ben presto deciderete, che la loro ispirazione non è se non *l' ispirazione giornaliera, la quale viene dalla fede insegnata a tutti i giusti*. Secondo questa ispirazione la loro anima è *affetta*, commossa, tocca, scossa *in un certo modo, e la volontà divina si diffonde in essa*. Questa volontà divina viene loro manifestata: essi la gustano, la adempiono. Vi è, dite voi, cosa più passiva in tutti i Mistici? Sì senza dubbio; poichè la passività de' Mistici induce delle impotenze di fare degli atti che la maggior parte de' Santi non ha mai conosciuti. Quest'è quello di cui si tratta. Imperocchè d' altronde nessuno nega che l' anima non sia piuttosto ricevitrice che attrice in tutte le illustrazioni, e le dolci emozioni che Dio fa in noi, come parla la Scuola dietro s. Agostino: locchè apparisce in un modo particolare nell'abitudine formata.

Rem. pag. 154. S. Clem. Lib. VII. p. 704. Ma ecco uno de' più grandi argomenti: Nel modo stesso che la virtù attraente della calamita passa di anello in anello e li tiene tutti uniti a se stessa, così avviene della grazia dello Spirito Santo. Si conchiude che questa espressione indica *non solo uno stato passivo, ma un' intiera estinzione della libertà*. Sì, per quelli che non sapessero che la grazia attrae; e che l'efficacia di essa è soventi volte spiegata ne' Padri con queste spezie di comparazioni, le quali indicano soltanto il potere della grazia, e non il modo con cui essa ci attrae. Che questa sia *la catena de' Mistici*, nella quale resta abolito ogni desiderio attivo, questo è quello che resta a provare.

Ec-

Ecco un' altra comparazione: *Siccome quelli che sono sul mare tirano l' ancora che li tiene fermi, cosicchè essi sono attirati dall' ancora, ed essi non l' attirano ec.* in vece di tradurre, *essi sono attirati ec.* bisognerebbe mettere: *Essi non attirano l' ancora, ma attirano se stessi verso di quella:* ἑαυτὲς ἐπὶ τὴν ἄγκυραν; per conseguenza anche nell' applicazione invece di tradurre: *essi si spingono, essi si conducono da loro stessi a Dio,* ἑαυτὲς προσαγόμενοι, ec. Ben lungi dal voler ridurre l'anima alla passività in questo passo, e con questa comparazione, egli mette, anche nel perfetto, l'azione più rigettata da' nuovi Mistici, ch'è la riflessione, quando dice che *la temperanza, la quale resta appresso del Gnostico come una sentinella fedele, contemplando e guardando sempre se stessa, lo rende per quanto è possibile somigliante a Dio:* passo che troviamo applicato nelle Osservazioni all' uomo perfetto. E quando anche s. Clemente fosse stato meno diligente nello spiegar qui l' azione della riflessione e del libero arbitrio, egli ha spiegato bastantemente in cento passi, che *l' anima non è tirata come da funi;* ch' essa si muove, si eccita da se stessa, si forma, si determina col suo libero arbitrio, ed il rimanente che abbiamo veduto.

Rem. pag. 155. S. Clem. Lib. IV. p. 515.

Ibid.

Pag. 102.

Lib. II. p. 301.

Inoltre quando voi attribuite a s. Clemente la *disappropriazione de' Mistici, la loro volontà*, e questa locuzione, cioè che *Dio vuole in essi tutto quello che gli piace*, per indurre l'impotenza di fare degli atti, ch'è il punto disputato da noi; voi date ad esso il linguaggio vostro, e non il suo.

Rem. pag. 156.

Quello

Ibid. Quello che viene appresso, se fosse sostenuto, rovescierebbe con una parola tutto il sistema de' nuovi Mistici, come è stato già detto. Voi dichiarate, che *l'ispirazione* del Gnostico *non è una ispirazione profetica e miracolosa, ma un' ispirazione giornaliera insegnata dalla fede; e che questo è quello a cui si riduce la passività che fa tanta paura a quelli che non la conoscono.* Al che voi aggiungete queste precise parole: *Non se ne conosce, nè se ne sostenta che questa.* A quello che sembra, voi non pensate alle impotenze de' nuovi Mistici, oppure voi conoscete nell'intimo del vostro cuore ch' esse sono insostenibili. Certamente quelli che stupiscono della passività cui introducono, non sono punto sorpresi da queste ispirazioni giornaliere, cui la fede insegna in tutte le opere di pietà: essi comprendono con tutta facilità, che l'anima in tal modo ispirata, è passiva in un certo senso sotto la mano di Dio che la muove, e come abbiamo già detto, fa in essa tante cose senza di essa. La passività che fa stupire tutta la Teologia è quella in cui s'introducono le impotenze di fare degli atti, di domandare, desiderare, sperare per mezzo d' atti formali e distinti ec. Tale impotenza non è l'effetto di questa ispirazione giornaliera, la quale è propria della fede. Imperocchè lungi dal supporre questi atti, essa li fa esercitare con un pieno uso del libero arbitrio. E' vero, *Pag. 158.* come voi dite, che *quanto più l'anima è morta a se stessa, docile, e pronta, tanto più la voce dello Spirito Santo domanda in noi il compimento della volontà di Dio.* Ma tutto questo non induce le im-

po-

potenze cui la Chiesa non ha potuto sentire senza indignazione. Bisognerebbe adunque levarle, e lasciare all'anima più mortificata, più morta, se volete, purchè non si abusi di quest'espressione, una maggior docilità per l'ispirazione, ma della stessa natura delle altre, senza altra distinzione che del più al meno.

Non si esce da quest'idea leggendo questo passo, in cui il Gnostico è *sublimato fino all'unione che non si può più discernere*. Non si discerne la volontà di esso da quella di Dio, quando si vuole uniformarvisi in tutto, e se n'è fatta l'abitudine, senza che perciò vi sia bisogno delle impotenze di fare i migliori atti, e quelli più espressamente comandati. Il Gnostico di cui si tratta in questo passo, è così poco l'uomo passivo alla foggia de' Mistici, *ch' egli si forma, egli si fabbrica da se stesso, egli si riduce in ischiavitù, egli stesso dà la morte all' uomo vecchio*, e il resto che fa abbastanza vedere, che s. Clemente non esce dall'idea di *que' Santi attivi* che pervengono senza tali impotenze ad un grado così eminente di santità.

Rem. pag. 159. *S. Clem. Lib.* VII. *p.* 706.

Ibid.

Ma egli si serve, dite voi, dell'entusiasmo de' Poeti per esprimere quello del Gnostico. Inganno evidente: egli non parla qui che dell' ispirazione de' Profeti de' quali aveva egli parlato. Rivedremo questo passo al luogo ove spiegheremo quelli ne' quali ci si esibisce il Gnostico siccome un Profeta per istato.

Rem. pag. 160. *S. Clem. Lib.* VI. *p.* 698.

Tutto è dato, dice s. Clemente, *Gnosticamente al Gnostico*; tutto è dato spiritualmente ed intellet-

Lib. VII. *p.* 726.

tualmente all'uomo spirituale ed intellettuale: dunque egli cade nelle impotenze di cui si tratta? Tutto all'opposto; poichè in questo passo appunto il Gnostico domanda, coopera, prevede, si premunisce, e resta più attivo che mai. Io dunque non veggo la conseguenza che se ne voleva trarre, ma soltanto che si cerca dappertutto materia per fissarla. Non si dimentica l'espressione più generale di tutte, in cui si parla dell'efficacia della Gnosi; e si rimarca una forma particolare in questi termini, *energia, virtù efficace:* ma tutto questo non ci conduce più lungi dell'efficacia della Gnosi, e del dono della perseveranza. Non bisogna adunque sottilizzar tanto sulle cose; ma quest'è l'errore comune de' nuovi Mistici.

Rem. pag. 101. S. Clem. Lib. VII. p. 745. Si trova della eleganza e tutta la sottigliezza delle impotenze Mistiche nel passo in cui Davidde eguaglia coloro che ricevono il Verbo *a delle alte torri*, come persone *che saranno confermate nella fede e nella cognizione*, γνώσει, quantunque un tale passo non ci faccia uscire dall'abitudine formata, ed ancor dal dono della perseveranza.

Rem. pag. 102. S. Clem. Lib. IV. p. 535. Finalmente l'ultimo passo in cui si trova che il Gnostico è passivo nella contemplazione, è questo: *Ch'egli contempla santamente un Dio santo, e che la saggezza che lo assiste contemplando senza posa se stessa, egli diviene simile a Dio, per quanto è possibile.* Qui non si risente il menomo odore di stato passivo; ma per condurvici o per amore, o per forza, ecco quello che si dice: *Voi vedete che l'anima è senza azione, e che Dio è quegli che contempla*

Rem. pag. 103.

se

se stesso. Ma questo appunto è quello che non si vede per nulla. Il testo dice, che la temperanza, σωφροσύνη, cui si tradusse per *saggezza*, risguarda incessantemente se stessa: dunque ogni azione propria è abolita, e Dio è quegli che contempla se stesso? Quest'è un voler avere dello spirito, un trasandare il proprio oggetto, e non vedere che la temperanza, la quale *risguarda incessantemente se stessa*, non ha per alcun modo estinta la propria azione, poichè non lascia di riflettere. Si è l'autore indotto naturalmente a tradurre *saggezza* piuttosto che *temperanza*; perchè col termine *saggezza*, la quale contempla se stessa nell'uomo perfetto, si può più facilmente intender Dio, che con quello di *temperanza*: ma infine non si guadagna un punto; e la saggezza ch'è nel saggio, può ben senza assottigliar tanto contemplare se stessa, e far riflessione su' propri lumi, e sulle proprie massime.

Inoltre si conchiude per lo stato passivo con tanta franchezza come se quello si avesse trovato almeno in un passo: ma si è veduto al contrario che tutto è tirato co' denti, e che s. Clemente non somministra campo alla più piccola delle Osservazioni.

Ho pure rimarcate due cose donde si traggono de' gran vantaggi: l'una è il termine di *morte*, di cui s. Clemente si serve spesso: l'altra è l'espressione di carità senza limiti, nella quale si vuol trovare l'abbandono ch'è tutto il fondamento dello stato passivo.

Non si danno persone più vantaggiose de' Mistici.

Essi troveranno in s. Clemente, come in tutti gli altri Padri, la morte mistica e spirituale, cui s. Paolo rende famigliare a' Cristiani, a' quali ne parla continuamente. I Mistici non sono contenti se non riducono questa morte al punto di farci morire ad ogni desiderio, ad ogni domanda, ad ogni atto, sino a quelli che sono i più comandati; e questa estinzione d'atti che non si potrebbe soffrire per sè stessa, passa sotto il nome specioso di morte mistica.

Lib. V. *p.* 551. Converrebbe far vedere questo genere di morte mistica in s. Clemente; ma la vi si cercherebbe in vano. Egli spiega distintamente che questa morte, *la quale è permesso all'uomo di dare a se stesso, e dopo la quale egli è tuttor vivo, è in questo luogo la morte de' vizj e delle passioni*. In un altro luogo è *la morte del senso*; in un altro quella *della cupidigia*, e così del rimanente. Ma per quello che spetta alla morte degli atti col mezzo di queste impotenze pretese mistiche, ben lungi dal trovarsene un cenno in questo Padre, vi si trova in cento luoghi tutto il contrario.

Lib. V. *p.* 580.

Lib. VII. *p.* 706.

Lib. VII. *p.* 725. Del pari, quando quest'Autore dice, che l'uomo perfetto ha *un'amore senza limiti*, ciò passa senza difficoltà. Si aggiunge, che questo amore senza limiti è l'abbandono intiero ed universale: in ciò non si vede niente di sospetto. Ma questo abbandono porta con se non solo che l'uomo vorrà tutto quello che Dio vuole, ma ancora che non ardirà muoversi, nè fare alcun atto neppure espressamente comandato, se non vi sarà spinto da Dio in un modo straordi-

na-

nario, e al di sopra di tutta l'efficacia delle grazie comuni a tutti i Santi: ecco il male; e questa disposizione non tende propriamente ad altro che a tentare Iddio. Imperciocchè sotto il nome specioso d'abbandono, quando si saranno avvezzate le orecchie a questo linguaggio, tutte le volte che si troverà in un antico Padre, per esempio in s. Clemente, o la morte mistica, o l'amore senza limiti, il quale viene interpretato colla parola *abbandono*, si crederà poter far passare sotto questo titolo tutta l'estensione dello stato, e delle impotenze passive, le quali sono l'annichilamento della pietà.

Io vorrei ben domandare come si sappia, che questi atti de' passivi siano impressi da Dio nella maniera straordinaria con cui si mette la passività. Non se ne può rendere altra ragione, se non fosse questa, che non facendo nulla, e restando in pura attenzione passiva dell'opera di Dio, l'uomo sia sicuro che tutto quello che gli viene nel pensiero venga da Dio stesso. Ma quest'è un'illusione ed una disposizione a prendere per Dio tutto quello che si pensa, cioè a dire il fanatismo. Io non so qual cosa si chiami tentare Iddio se non è questa. Si potrebbe incalzare questo ragionamento se fosse il tempo opportuno. Ma non abbiamo ad esaminare che i sentimenti di s. Clemente sullo stato passivo, ed io credo che quest'affare sia intieramente consumato; poichè si è veduto chiaramente che tutto quello che fu dall'Autore riferito a favore di questo stato non ha cosa che se gli avvicini.

CAPO XI.

Il Gnostico è deificato.

Rem. pag. 237. 238. *Quando si sentono dire i Mistici, che dopo le prove l' anima è deiforme, trasformata, divinizzata o deificata, ciò sembra una chimera a tutti i Dottori speculativi. Questa non è per altro*, aggiungesi, *un' invenzione moderna*. Si citano parecchi Autori in favore di questo stato, ed ora si tratta di sentire s. Clemente Alessandrino.

E prima di tutto non bisogna supporre i Dottori speculativi così ignoranti che si sorprendano di quest' espressioni. Egli è in fatto un mistero dell'Incarna-
II. *Pet.* I. 4. zione il farci partecipanti, come dice S. Pietro, della natura divina; ed è comune a' Ss. Padri il dire, che un Dio s'è fatto uomo, affinchè l'uomo fosse Dio. S. Basilio e s. Gregorio Nazianzeno, senza dir nulla degli altri, hanno detto sovente che Dio fa degli Dei, e divinizza gli uomini, e può essere ch'essi abbiano prese queste locuzioni dal nostro Autore, sul fondamento delle Scritture che hanno detto: *Voi siete Dei* ec.

Ps. LXXXI. 6. Per applicare adesso quest' espressione all'uomo perfetto, s. Clemente spiega dappertutto ch' egli è *deiforme*, o *deificato* per mezzo d'una viva espressione delle perfezioni divine, e di tutte le virtù di Gesucristo, per quanto è permesso in questa fragilità; locch' è, come si detto, la restrizione cui egli adduce a questa locuzione in cinquanta passi.

Lib. VII. *p.* 708. Voi ne riferite un esempio in questo passo, in cui

cui *il Gnostico è rappresentato come una terza immagine divina, somigliante per quanto è possibile alla seconda causa*, cioè al Figliuolo di Dio. In un altro passo che voi riferite si legge: *Egli diviene Dio in un certo modo, d'uomo ch'egli era.* Con queste, e cento altre restrizioni della stessa natura che si trovano in tutte le pagine, tali espressioni non recano più stupore. *Ibid. pag. 757.*

Lo stesso s. Padre dice parimenti, aggiungete voi, che *v'è una specie d'eguaglianza fra Dio e l'anima*. Cosa v'ha di meraviglioso con questa restrizione? Inoltre egli non lo dice; ma voi lo inferite da queste parole: *Ardirei dirlo, siccome Dio predestina il perfetto, questi pure predestina Iddio.* Tutto passa con queste scuse e con queste restrizioni, le quali non bisognava lasciar fuori. E finalmente cosa se ne conchiuderà, se non che v' è un' elezione vicendevole attivissima e verissima da una parte e dall'altra? locchè non è secondo il genio de' nuovi Mistici. *Lib. VI. p. 652.*

Voi dimenticate del pari la restrizione in questo passo, nel quale il vostro Autore dice, che lo *spirito puro ec. divien atto a ricevere il potere divino*: il Greco porta, *divien capace in qualche modo*; ed in quanto a quello che aggiunge, *l'immagine di Dio formandosi*, parola per parola, *sublimandosi in lui*, egli aveva detto, ch' *esso si rendeva simile a Dio, per quanto poteva*. *Rem. pag. 242. S. Clem. Lib. III. p. 421.*

Qual compiacenza si prova nell'alterare così l'espressioni d'un uomo che cerca dappertutto di mitigarle, se non fosse per dire, che *quest' espressioni*

Rem. pag. 244. 245. *alterate e così frequenti non sono esagerazioni messe all' azzardo, ma espressioni scelte per comporre un sistema regolare ed ordinario, il quale in tutte le sue parti è quello de' Mistici?* Ecco un nuovo linguaggio: *L'espressioni alterate non sono esagerazioni*; servono esse a stabilire un sistema regolare. Qualcheduno all'opposto direbbe che sia una strana regolarità quella che richiede dell'espressioni alterate e così frequenti.

E' pure una regolarità ben sorprendente il dire che il sistema di s. Clemente è *precisamente* quello de' Mistici *in tutte le sue parti*. Non si ponno leggere tali parole senza stupirne; poichè si trova a dir vero nelle Osservazioni una strana affettazione di render questo Padre somigliante a' Mistici, e si dà risalto alle cose le meno importanti. Per esempio non è dessa un'osservazione stupenda, che s. Clemente *parli precisamente come i Mistici*, dicendo che *Dio si compiace di comunicarsi all' anima, dal momento ch'essa è purificata?* V' è qui altro fuorchè quello che dicono tutti? Ma perchè i Mistici pure lo dicono, l'uomo è *precisamente* Mistico quando lo dice. *Questa è la via*, dicesi, *della pura fede, e della morte a tutto l' amor proprio*. Bisognerebbe mostrare questa *pura fede* de' Mistici ch' è unita alle loro impotenze; ed in quanto alla morte, si è potuto vedere che quella di s. Clemente è ben diversa dalla loro.

Rem. pag. 243. 244. S. Clem. Lib. VI. p. 850. Ma, dice s. Clemente: *Siccome l'uomo dabbene diventa deiforme e somigliante a Dio secondo l'anima sua, Dio pure dal canto suo diviene uominiforme.*

Que-

Quest' è una segreta allusione o al mistero dell' Incarnazione, o all' espressioni della Scrittura, nelle quali Dio parla da uomo, e sembra che prenda de' sentimenti umani; locchè non fa punto al proposito nostro: ma quello che si trova due righe avanti vi conviene moltissimo; poichè s. Clemente dice ivi, che *l' uomo perfetto fa tutti i suoi sforzi per rendersi simile a Dio nell' apatìa*; locchè dimostra che l'apatìa consiste in isforzi, e non in effetti, come abbiamo già detto. *Ibid.*

Il passo in cui si fa dire a s. Clemente, che *il corpo stesso diviene spirituale*, s'intende della Chiesa *ch'è un corpo spirituale, del quale sono la carne coloro che non vivono secondo lo spirito*; ma coloro che si uniscono a Dio *sono un corpo spirituale*, essendo incorporati colla Chiesa. E quando anche si volesse intendere che coll' abito della virtù il corpo medesimo divenga più sottomesso allo spirito, ed in questo senso, spirituale; cosa vi sarebbe qui per i Mistici, se non si volesse trovarvi qualche cosa dappertutto?

Mi sembra che si congiungano insieme molti passi a quello in cui si parla *della perfetta adozione de' figli*; ma mi fa meraviglia che si sieno potute avanzare quest'ultime parole: imperocchè s. Clemente lungi dal produrre quello che se gli fa dire, cioè che il *Gnostico riceve coll'apatìa la perfetta adozione*, dice solo ch'*egli vi è predestinato*; o per tradurre parola per parola: *Dio*, dic'egli, *l' ha predestinato ad essere ascritto, o eletto alla perfetta adozione de' figli*; locchè letteralmente è vero per tutti gli eletti. *Rem. pag. 240.* *S. Clem. Lib. VII, p. 852.*

eletti. Io trovo parimenti in seguito, che si ottiene anticipatamente quello che si attende con certezza sulla promissione di Dio, come altrove osservai; e non mi recherebbe stupore se trovassi, che in questa vita l'adozione è perfetta alla sua foggia, perchè ci fa trovar tutto nella fede.

Ibid. pag. 253.

Non sono queste adunque quell' espressioni, la maggior parte delle quali, come si vede, sono regolarissime, ed indifferentissime al nostro proposito; non sono, dissi, quelle *che scandalezzino i Dottori*; e s. Clemente non ha già detto quello che *li scandalezza maggiormente*. Quello che li scandalezza veramente, e che questo s. Padre non ha mai detto, si è, quando si vuole contro le di lui parole, in vece *d' una apatìa per così dire*, d'una apatìa in isforzo e quanto è possibile, introdurre un' apatìa in effetto; si è quando nella trasformazione si riconosce *una sospensione della concupiscenza*. Sembra di usare una gran moderazione, quando in vece della *sua estinzione* che farebbe orrore, si ammette soltanto una semplice sospensione in questo stato. Ma questa Dottrina non è già più corretta, nè più sostenibile; poichè quando la concupiscenza è sempre sospesa, essa non combatte più: *Lo spirito cessa di armarsi: Dio richiama l' antica subordinazione*: un s. Paolo non deve più dire: *Infelice ch' io sono!* nè: *M' è stato dato un Angelo per rintuzzare la tentazione dell' orgoglio*. Se non v' è più combattimento, non vi sono più di quelle ferite leggiere che, giusta s. Agostino, ne sono inseparabili; cioè non vi sono più peccati veniali, dottrina fulminata

Rem. pag. 241. 244.

Rem. pag. 248. 249.

Rom. VII. 24.

II. Cor. XII. 7.

da

da anatema. Quindi s. Clemente n'è ben alieno. Siccome il suo Gnostico è in combattimento, e si mortifica, egli si riconosce pure nel bisogno di chiedere la remissione de' suoi peccati, e di dire: *Dimitte nobis*. Quand' egli dice ch' esso è senza macchia come senza tentazione, egli lo dice nel senso che abbiamo veduto; senza di che queste proposizioni sarebbero altrettante eresie.

CAPO XII.

Il Gnostico vede Dio a faccia a faccia, e n' è satollato.

Senza questa espressione, *egli è satollato*, la quale si estende sino all' estinzione d' ogni sorte di desiderio anche di quello di vedere Iddio, di quello della sua grazia, di quello della remissione de' suoi peccati; non bisognerebbe far gran caso di questo modo di parlare: che si *vede faccia a faccia*; poichè questa è una proposizione la quale non può essere che impropria, e la quale domanda necessariamente un grandissimo correttivo. Ma a cagione della conseguenza bisogna osservare un poco più accuratamente il principio. *Rem. p. 241.*

SEZIONE I.

Primo passo in cui s. Clemente ha ben preso il senso letterale di s. Paolo.

Io suppongo come certo, che il vero senso del passo di s. Paolo, dove si parla di specchio, e di faccia

cia a faccia, risguardi la vita futura. Si tratta ora di vedere, se s. Clemente abbia conosciuto questo senso ch' è unicamente letterale. E prima di tutto non se ne può dubitare leggendo queste parole sul proprio testo di s. Paolo: *Noi vediamo ora come in uno specchio, quando per riflessione sopra qualche cosa di divino ch' è in noi stessi conoscendoci, contempliamo al tempo stesso la causa efficiente quanto è possibile. Imperocchè*, dic' egli, *voi avete veduto vostro fratello, voi avete veduto il vostro Dio; locchè s'intende del Salvatore per il tempo presente: ma dopo essere usciti dalla carne, noi vedremo a faccia a faccia con una visione definitiva*, (distinta) *e comprensiva* (perfetta quale conviene a quelli che si chiamano *Comprensori*); *quando il nostro cuore sarà puro giusta questo detto del Salvatore*. „ Beati quelli che „ hanno il cuore mondo, ec. " Ecco dunque il senso letterale di s. Paolo benissimo inteso, e la cognizione astratta per mezzo della riflessione sopra se stesso, chiarissimamente distinta dall' intuitiva riserbata alla vita futura.

S. Clem. Strom. Lib. VI. p. 310. Veggasi la stessa spieg. Paed. lib. VI. p. 88.

Non occorre più mistagogizzare sopra questa espressione, ἀπόθεσις σαρκὸς, *la deposizione della carne*, imperocchè con questa frase s. Clemente, come tutti gli altri, non ha inteso se non la morte, come si potrebbe dimostrarlo con parecchi esempj se la cosa fosse ambigua.

SE-

SEZIONE II.

Altro passo.

Spiegando altrove il beatifico effetto *della cognizione perfetta*, egli dice: *Che le anime le quali ne sono adorne, e che per la magnificenza della loro contemplazione si mettono al disopra di tutti i gradi, e di tutte le sante maniere di vivere, quando saranno esse poste, a cagione della loro santità, ne' santi luoghi ove sono stabilite le stazioni degli Dei, e saranno totalmente trasportate ne' luoghi che sono i più eccellenti di tutti; esse non abbracceranno più la contemplazione divina in ispecchj, o per mezzo di specchj, ma con tutta la chiarezza possibile e colla più perfetta semplicità: saranno nutrite eternamente nel banchetto eterno della visione, del quale le anime trasportate d' amore non sono mai satolle, godendo d' una gioja insaziabile per tutti i secoli interminabili; e restando onorate dell' identità* (dell' intimo possedimento) *di ogni eccellenza.* S. Clem. Strom. Lib. p. 706.

Lo sforzo di quest' espressioni delle quali vedesi bene ch' egli non è ancora soddisfatto, indica ch' egli parla del colmo della felicità dopo questa vita. In fatti egli allude ad un passo di Platone, in cui parlando delle anime pie quando sono separate, egli le mette nelle stazioni degli Dei; e fa vedere al tempo stesso, che alla visione perpetua ed interminabile, ed al banchetto celeste eternamente eterno, è riservato di non vedere più *per uno specchio*, ma in un mo-

modo il più chiaro, ed il più perfettamente semplice ἀκριβῶς εἰλικρινῆ.

SEZIONE III.

Primo passo obbiettato.

Quand'io accordassi a' Mistici, che s. Clemente avesse qualche volta sviato dal senso litterale e naturale di s. Paolo, non ne verrebbe ad essi alcun vantaggio; ma la verità non lo permette. Se gli fa dire, ch'essendo (il Gnostico) purificato *per mezzo dell' Epignosa* (io non so quale sottigliezza si trovi in questo termine, e perchè non si traduca, *per mezzo della cognizione* (*del Figliuolo di Dio*) *egli dev'essere iniziato alla beata visione intuitiva.* Questo non è tutto quello che dice l'Autore: non bisognava dimenticarsi che si tratta delle domande che il suo Gnostico fa a Dio. *Egli domanda* dic'egli, *primieramente la remissione de' suoi peccati; poscia di non peccar più in appresso, di far bene, e d' intendere la creazione coll' economia de' consigli di Dio, affinchè avendo il cuor puro per mezzo della cognizione del Figlio di Dio, egli sia iniziato alla beata visione intuitiva.* Chi può negare che una domanda di questa natura non risguardi il secolo futuro? V' è cosa più naturale, che dopo aver domandati per ordine tutti i mezzi, se ne domandi anche la beata fine; senza di che il Gnostico che si mette in istato di domandar tutto, avrebbe ommesso il principale, e quello a cui tende tutto il resto?

Lib. VI. p. 005.

SE-

SEZIONE IV.

Altri passi obbiettati.

Si adduce in questo luogo un altro passo che si obbietta spesso per altri fini, il quale non ho ancora voluto trattare a fondo, riserbandolo a questo luogo. *Rem. p. 141.*

S. Clemente comincia dallo spiegarvi la *cognizione perfetta* γνῶσιν, *che si concede finalmente a coloro, che sono atti ad essa, eletti a tale oggetto, perchè si ha bisogno onde entrarvi d' una maggior preparazione, e de' più grandi esercizj anteriori, ec.* *S. Clem. Strom. Lib. VII. p. 712.*

Da tutte queste circostanze, si vede in queste parole la perfezione che si può acquistare in questa vita, la quale pure è in tal modo l' ultima che ci viene data in questo corpo mortale, che indi si passa al secolo futuro. *Dessa*, questa sublime spiritualità, γνῶσιν, *ci guida alla perfetta, ed interminabile, insegnandoci primieramente la conversazione* (il modo comune di vita, διαιτην), *che noi avremo secondo Dio cogli Dei, quando saremo stati liberati da ogni pena, e da ogni supplizio a cui saremo stati soggetti per i nostri peccati per mezzo d' una disciplina salutare.*

Questo tempo evidentemente è la vita futura, ch' è la sola nella quale noi saremo liberi da tutte le pene del peccato che Dio lascia per esercizio nostro in questa vita. *Dopo questa redenzione*, continua l' Autore, *il premio, e gli onori saranno dati agli uomini consumati*, a quelli che s. Paolo chiama *gli spiriti de' giusti perfetti*, che sono introdotti

dotti in ciò ch' egli chiama *la consumazione, quando essi avranno cessato* d' aver bisogno *di purificarsi, e cessato al tempo stesso d' esercitare ogni altro ministero, quantunque santo, e fra i Santi*, λειτουργίας τῆς ἄλλης: (poichè non esiste più nella vita futura niente di quello che si chiama con questo nome nella Scrittura) *dopo di che*, prosiegue il nostro Autore, *coloro che hanno il cuor puro per essersi uniti più da vicino al nostro Signore, ricevono il ristabilimento dell' eterna contemplazione, e sono chiamati Dei, perchè saranno collocati nelle medesime sedi*, συνθρονοι, *in cui furono stabiliti gli altri Dei che furono i primi eletti parola per parola, ordinati dal Salvatore*; cioè senza difficoltà gli Apostoli, ed i primi discepoli di Gesucristo. Ecco adunque quest' anime purgate, e pienamente riscattate, le quali sono cogli Apostoli nelle medesime sedi, e nello stato in cui finiscono tutti i misterj, in cui le *Pro-*

1.Cor.XII. 10. *fezie saranno estinte*, in cui *le Lingue cesseranno, in cui la scienza sarà distrutta*, con tutto il resto che accompagna lo stato oscuro della fede. Ecco senza sottilizzare, e senza porre s. Clemente nel lambicco, quello ch' egli ha voluto dire, e quello ch' egli conchiude in queste modo: *Dunque la cognizione* γνῶσις, *è pronta a purificare, e propriissima a ricevere il cangiamento in meglio*, di cui egli ha parlato. *Quindi essa trasporta l' anima a ciò che le è connaturale, santo e divino; e per mezzo de' progressi mistici di un certo lume che le è proprio, essa avanza l' uomo che ha il cuor puro fino al grado di essere ristabilito nel luogo del sommo riposo, avendo-*

le

le insegnato a veder Dio faccia a faccia, per iscienza e comprensivamente; poichè questa è, aggiung' egli, *la perfezione dell' anima spirituale* (Gnostica), *che avendo sorpassato ogni purificazione ed ogni ministero, essa sia col Signore nel luogo, in cui gli sia propinquamente soggetta*; locchè evidentemente vuol dire, nel Cielo; poichè quello è il suo luogo ove non c' è più nè pena, nè peccato, nè purificazione, nè ministero. Imperocchè l' interpretare il fin qui detto per la cessazione delle penitenze dello stato purgante, è un voler far parlare gratuitamente agli Antichi un linguaggio nuovo del tutto.

Noi abbiamo veduto s. Clemente collocare nello stato perfetto e nel Gnostico l' esercizio della mortificazione. Non si cessa di purificarsi quando si domanda, come fa egli, la remissione de' peccati. Più ancora: egli ci ha detto, che questo stato di perfezione, cui egli chiama *intelligenza*, γνῶσις, è uno stato di purgazione. Il riferire in tal modo la cessazione da ogni ministero allo stato passivo, in cui s' immagina una cessazione da qualunque atto, egli è un fare troppa violenza a s. Clemente, il quale dice il contrario, e il quale mette il suo perfetto Gnostico nelle funzioni stesse che tutti gli altri fedeli. Io non impugno le distinzioni de' moderni Spirituali; ma bisogna far parlare a ciascuno il di lui proprio linguaggio. Quello ch' io attribuisco a s. Clemente è semplice e naturale, e non solo proprio del suo tempo, ma anche di lui medesimo in tutti i passi che ha indicati. S' egli dice qui, che la cognizione, γνῶσις, ha insegnato all' uomo che ha

il cuor puro, a vedere a faccia a faccia, non occorre maravigliarsene; questa scienza in fatto s'apprende sulla terra sotto la disciplina e nella scuola della Fede; scienza che consumandosi nel Cielo, ci fa superiori ad ogni purificazione, ad ogni pena del peccato, ad ogni ministero di questa vita, e ci stabilisce veracemente, e senza figura nel sommo riposo.

Bisogna intendere nel medesimo senso la continuazione di questo passo, in cui s. Clemente dopo aver detto che colla perfezione il Gnostico è in qualche modo simile agli Angeli, egli continua in questa maniera: *Dopo questa vita, ch'è l'ultima alla quale si possa giugnere in questa carne, l'uomo perfetto cangia sempre in meglio, secondo ch'è conveniente, perviene alla casa paterna*, o piuttosto al luogo più dovizioso di questa casa, alla sala di questo palazzo divino, *alla vera dimora del Signore, per mezzo della santa settimana*, εἰς ὡς πατρῴαν αὐλὴν, *affine di esser ivi, per così dire, una lampada stabile, e propriamente permanente, ed immutabile in ogni maniera*. Egli attribuisce bensì alla perfezione di questa vita una specie d'immutabilità in forza dell'abitudine, ma distingue quella della vita futura, chiamandola *una immutabilità in ogni maniera* πάντη πάντως; locchè è così grande, ch'egli non lo applica se non con riserva allo stato perfetto della gloria.

Lib. VII. p. 713.

Si intende bene che la santa settimana comprende tutto il tempo di questa vita, per mezzo della quale noi arriviamo all'ottavo giorno del Signore,

alla

alla vera Domenica, ed al vero giorno del riposo, il quale cominciamo a celebrare in questa vita, ma la di cui vera ed effettiva celebrazione è la vita futura.

Nello stesso senso del pari s. Clemente nel medesimo Libro dice, che l'ultimo profitto che possa fare *l'anima intelletuale*, si è, quando essendo essa affato pura, *è giudicata degna*, come dice s. Paolo, *di veder Dio a faccia a faccia per tutta l'eternità*: stato a cui può essa pervenire, ma del quale viene giudicata degna, ed al quale è destinata e preparata fino da questa vita. *Ibid. p. 710.*

Si obbietta un altro passo, nel quale in primo luogo si traduce *desiderio* per *concupiscenza*, con un errore manifesto, il quale fu già rimarcato: secondariamente, se ne deduce una cattiva conseguenza. Ecco il testo parola per parola: *Noi troviamo nel nostro cammino gli ostacoli e le voragini della nostra cupidigia* (e qui appunto si traduce *desiderj*, e malissimo) *ed i pelaghi della collera cui deve valicare, ed evitare tutte le insidie, chi deve non veder più per uno specchio la cognizione di Dio.* Sembra ch'egli dica, che sorpassando le difficoltà le quali non si ttovano se non in questa vita, si deve giungere allo stato in cui non si vede più per mezzo di uno specchio. *Rem. p. 242. S. Clem. Lib. IV. p. 479.*

Tuttavia non v'è cosa che astringa a dire che vi si pervenga fino da questa vita: basta che vi si debba pervenire un giorno, al che la concupiscenza e la collera sarebbero un ostacolo eterno, se non si avesse cura di superarle; cosicchè bisogna vincerle onde

sperare di pervenire al giorno in cui non si vede più per uno specchio. Questo senso ha connessione; e quando, per risparmiare delle dispute sopra delle minuzie, io avessi accordato che si può giungere fino da questa vita a lumi così sublimi che si creda quasi non vedere più per mezzo d'uno specchio; locchè si accorda appresso a poco allo stato in cui s. Clemente dice, che *il Gnostico, avendo ricevuto la comprensione per mezzo della contemplazione scientifica, egli crede vedere Iddio*; egli non dice ch'ei lo vegga, ma *che crede vederlo*, come avverrebbe a coloro che abbagliati da una grandissima illuminazione, non sapessero se fosse giorno o notte, e credessero quasi di vedere il sole. Checchè ne sia, si vede quanto s. Clemente mitighi le sue espressioni; e quando anche si accordasse ch'egli abbia un poco alterato il senso di queste parole, *per mezzo d'uno specchio*, egli non ha osato oltrepassare lo stato di questa vita, nè spingere l'esagerazione al punto d'attribuirvi *il faccia a faccia*.

Lib. VII. p. 744.

SEZIONE V.

Conseguenze della dottrina della visione a faccia a faccia.

L'Autore non si è tenuto fermo a questo passo della visione faccia a faccia, che per istabilire le proposizioni ch'escludevano tutti i desiderj, per conseguenza tutte le domande, ed ogni desiderio di salvezza. Abbiamo già veduta la meschinità di tutti i passi che si citano per l'esclusione

ne di questi desiderj. Ed in quanto alla conseguenza che si trae dagli altri, dove si parla della visione intuitiva; primieramente, egli è un fabbricare sopra un falso principio; in secondo luogo, quando fosse vero che s. Clemente avesse parlato come si bramerebbe, cosa si vuole conchiudere da queste espressioni così manifestamente esagerate? Perch' egli avrà parlato con un' alterazione insostenibile, ne dovrà egli venire, che nello stato di questa vita l'uomo non sia sbandito, straniero, viaggiatore, lontano dal Signore ec.? Come potrà egli non sentire il proprio bisogno? non desiderare di finire il suo pellegrinaggio, d'essere richiamato dal suo esiglio, di trovarsi con colui ch'egli ama ec.? In una parola, come potrà egli essere satollo, privo d'un bene così grande come quello della presenza di Dio, e di Gesucristo? S. Clemente ha detto, che noi non abbiamo i veri beni i quali domandiamo, se non in potenza: tutte queste esagerazioni faranno esse che non si domandi d'averle in atto? A che serve adunque il voler fare di questo s. Padre un Autore così enfatico? forse per preparare una scusa a' Mistici che lo sono cotanto? *Essi non hanno parlato*, dite voi, *nè di visione intuitiva, nè di comprensione, nè d'uno stato di beatitudine, nel quale l'uomo non è più in pellegrinaggio. Tutti questi termini propri a spaventare i Teologi non si trovano negli Spirituali moderni*. Perchè dunque farli valere; e quali vantaggi se ne possono trarre? Sembrerebbe che a forza di portare ad eccessi insostenibili i sentimenti di questo s. Padre, si vogliano ridurre i Leggitori a stimar- Rem. p. 248.

si troppo felici d' esserne esenti mettendosi fra i Mistici.

Rom. p. 243. Lib. II. p. 410. Se gli fa dire in un passo, ch' è male citato, che il *saggio il quale soffre, il quale cade in molti accidenti contrarj alla sua volontà, od anche per esserne liberato vorrebbe uscire di vita, non è felice. Ed ecco, dicesi, uno stato che cómunemente si crede d' una sublime perfezione, ed il quale è imperfetto secondo s. Clemente ec.* Ma chi sono coloro che trovano questo stato d' una così sublime perfezione? Per vedere Gesucristo, per liberarsi dal peccato, e per altri simili motivi, io l'intenderei bene; ma voler uscire di vita per liberarsi da cose disgustose, questo non può essere che un sentimento imperfettissimo. Si brama bensì che le massime antiche sieno obbliate da' Teologi, e che non vi sieno che i Mistici a' quali occorra prestar fede.

Io non voglio mettere in campo la rassomiglianza de' nuovi Mistici co' *Beguardi*. Egli è certo ch' essi non rassomigliano loro in tutto; ma converrebbe mostrare che non se n' abbia preso lo spirito in molte cose. Lascio per altro di parlarne davantaggio.

SEZIONE VI.

Quello che si chiama il fondo dell' anima.

Non è difficile intendere che vi sono nell' uomo de' pensieri più interni gli uni degli altri, e che secondo i diversi gradi di quest' inerenza, essi sono Pag. 251. metaforicamente chiamati più profondi, come voi di-

dite, o più superfiziali: questo non è quello che conveniva spiegare, ma bensì la distinzione che i Mistici fanno così spesso della sostanza, e delle potenze: e l'unione colla sostanza dell'anima indipendentemente dalle sue potenze e dalle sue operazioni. Ecco quello che non s'intende.

Ella è, mi pare, una strana metafisica il dire che il fondo della sostanza dell'anima sia solamente pensare e volere. Imperocchè o il pensare e volere è la stessa cosa, e in questo caso la volontà non è distinta dall'intelletto; o sono due cose, ed in questo caso l'anima avrà due sostanze; o l'anima potrà cangiare di pensiero e di volontà, e in questo caso essa cangierebbe di sostanza; o essa non lo potrebbe, e ciò sarebbe farla immutabile, e combattere l'esperienza: finalmente, o l'anima è il suo atto ed il suo modo, locchè è assurdo per se stesso; o il suo potere ed il suo volere non sono nè il suo atto nè il suo modo, ed in tale caso non si sa più quale atto nè qual modo ella possa avere. Io non voglio entrare più innanzi in questa metafisica. Asserirò bensì solamente, ch'essa non è la metafisica di Descartes; e che l'allontanarsi più di lui da certi sentimenti comuni, egli è un aprire l'adito a molti cattivi ragionamenti. *Pag. 150.*

SEZIONE VII.

Sulla riflessione, e sull' amor proprio.

Quello ch' io chiamo il fondo dell' anima, è uno stato che la natura o l' abitudine le ha dato: è un *Rem. p. 257.*

operazione uniforme, la quale non ha bisogno d' essere eccitata, e la quale si fa sempre senza riflessione. Si adduce l' esempio dell' amor proprio, e si conchiude in questi termini: *Sovvengavi soltanto che niente è impossibile a Dio;* ch' egli non può meno colla sua grazia di quello che possa la natura colla sua corruzione. . . . (*)

CAPO XIII.

Il Gnostico ha il dono della Profezia.

Il dono della profezìa è un lume particolare a qualcheduno per conoscere le cose future, o anche le cose occulte che avvengono nell' interno dei cuori, o in siti lontani.

Quest' è una verità costante, e fondata sulla dottrina di s. Paolo, che questo dono cioè sia una di quelle grazie che non sono annesse alla perfezione, e che non domandano la medesima grazia santificante. Egli è ben vero che verisimilmente tali doni sono accordati particolarmente agli amici di Dio, i quali pure sono i meglio disposti a riceverli e ad usarne. Ma che vi sia uno stato di perfezione al quale sia annesso questo dono, nè i Mistici stessi lo dicono, nè m' aspettava di sentirlo dire da un sì valente Teologo. Bisogna per altro che un certo Mistico abbia ragione in tutto.

Rem. p. 161. 261. Le due prime pagine provano soltanto che la scien-

(*) Il resto di questa Sezione fu impiegato altrove, come lo ricorda lo stesso Vescovo di Meaux.

scienza de' Santi è un dono di Dio, e che ambedue i sessi ne sono capaci; locchè non ha che fare colla profezia.

La terza pagina prova che quanto più si fa la volontà di Dio, tanto più si viene illustrato da' suoi lumi; locchè non conchiude punto per la cognizione delle cose occulte o dell'avvenire. *Pag. 204.*

Quello che si trova in questa pagina, e nella seguente di tale sublimità momentanea, di questa impotenza ec. è un' idea che non ha punto di comune con s. Clemente, e che io lascio qual è, avvertendo soltanto che si tende una finissima insidia di presunzione all'anime che si lasciano concepire lusinghe d'essere in tale situazione.

La ragione che adduce s. Clemente per provare che nulla è incomprensibile al Gnostico, perchè nulla lo è a Gesucristo, il quale non ci avrà occultato alcun segreto necessario, prova bene la comprensione delle verità della salute; ma non conclude punto per la profezia, nè manco per la cognizione di molte altre cose meravigliose. *Lib. IV. p. 649.*

Io mi accorgo leggendo che si fa grande stato sul termine di *comprensione*; ma bisogna sapere ch'esso non significa in tutto il Libro di questo s. Padre, se non una pienezza e certezza di cognizione nelle cose necessarie alla felicità dell' uomo ed al servigio di Dio. Inoltre si trova dappertutto l'incomprensibilità di Dio, alla quale quanto più l'uomo si avvicina, tanto più se ne trova lontano, come dice questo s. Padre. *Dio*, dice l'Autore, *non cerca che di comunicarsi alle anime purificate*: quanto alle

co-

cognizioni necessarie alla loro perfezione, lo accordo: quanto alle grazie straordinarie pegli altri, non so chi mai l'abbia detto.

Quando voi attribuite al vostro Mistico la profezia senza estasi nè visione, voi non fate che sublimarlo al di sopra de' Profeti e degli Apostoli, i quali hanno avute di tali *debolezze*, come vengono chiamate.

Pag. 206. Non so perchè si faccia supporre a s. Clemente, che *l' anima Gnostica sia la Sposa, o puro Amore, alla quale lo Sposo non può tener occulta cosa veruna, come asserisce s. Giovanni dalla Croce*. Tutto questo è vero nel suo senso; ma è un'illusione il voler far immaginare che s. Clemente abbia parlato come il Beato Giovanni dalla Croce. Le loro maniere sono ben differenti; e in particolare questo s. Padre è certissimamente uno di quelli che si servono meno dell'allegoria della Sposa.

Rem. p. 206. 207. Accordo che la grazia Apostolica sia fondata sulla perfezione della santità. Io dico lo stesso della grazia de' Profeti, i di cui Scritti sono inseriti nel Catalogo de' Libri sacri. Ma che un tal grado di santità induca o l'Apostolato od il lume profetico, non si può dirlo senza errore, mentre la distribuzione di tali doni dipende dalle economie della Providenza, e de' suoi disegni particolari.

Ibid. E' vero per altro in un senso, che il termine di *Gnosi*, il quale significa cognizione di cose divine, può significare generalmente ogni cognizione profetica, evangelica, e qualunque altra; e quest'è tutto quello che suol dire il nostro Autore.

Co-

Colui che obbedisce al Signore, e segue la profezia data da lui, secondo s. Clemente, è quegli che crede alle Scritture profetiche, ma che perciò non è Profeta. *Ibid. S. Clem. Lib VII. p. 661.*

Vi è, oserò dirlo, un'estrema prevenzione in riferire alla profezia quello che dice s. Clemente della comprensione della cose future, le quali si prevengono in forza dell'amore. Si è veduto che ciò non significa null'altro che la fede, la quale si presta alle promesse; e quando non si stesse che alle parole che sono citate, questo senso apparirebbe naturalmente. Che il Gnostico creda di vedere il Signore nel modo che abbiamo spiegato, non v'è niente che tenda nè dappresso nè da lungi alla profezia.

Il passo riferito del Libro sesto pag. 666. prova soltanto che la cognizione presa alla larga ed in generale comprende ogni cognizione delle cose divine, anche la profetica; ma che la cognizione, presa soltanto per la perfezione cristiana, rinchiuda in se stessa tutti questi doni, nè s. Clemente, nè alcuno lo dice. *Rem. p. 260.*

Sarebbe un portare la materia al di là d'ogni limite il dire che l'uomo perfetto sia Profeta, perchè si avrà detto ch'egli ha la cognizione di tutte le cose. Si sa a cosa si riducono quest'espressioni giusta le regole del discorso e del buon senso. *Pag. 271.*

Ma vediamo questo passo *stupendo*. Esso non contiene altro, se non, come abbiamo detto, che il futuro promessoci, sia perfettamente presente all'uomo per la viva fede ch'egli ha, e per il perfetto *Ibid.*

amo-

amore delle verità rivelate da Dio, dal quale egli è intieramente posseduto. Ecco in qual modo egli è Profeta; e quantunque nel genere di grazie questa sia delle più grandi, non è per altro di quelle che rechino cotanto stupore.

Pag. 272. Si può bene conchiudere da ciò, che il Gnostico è sicuro di non essere ingannato: così è per le cose promesse e rivelate da Dio; ma per le altre da cosa non è così; e quello ch'io trovo stupendo si è, che se ne deducano tali conseguenze.

Pag. 273. Rispetto all'intelligenza delle Scritture si sa come e sino a qual grado i perfetti che ascoltano la parola di Dio nell'intimo del cuore, ne sappiano più che i Dottori. Ma l'esempio di s. Paolo il quale congiunge alla perfezione un dono di scienza così straordinario, è citato fuor di proposito.

Pag. 275. 276. Non si debbono disprezzare le allegorie; ma senza essere di que' *Sapienti sdegnosi*, si può domandare ben altra cosa che delle allegorie a' nuovi Mistici, i quali se ne compiacciono sommamente, e credono poter istabilire i loro dogmi con questo mezzo.

Pag. 276. Noi abbiamo veduto cosa sia l'impossibilità che s. Clemente trova in questo passo: *Siate perfetti come il vostro Padre celeste*. Vi si trova in fatto ogni perfezione, ma giusta la misura di questa vita.

Pag. 277. 278. L'uomo perfetto sa meglio d'un altro le ragioni di non prestar fede agli eretici, e di non abbandonare la vera Chiesa. Ciò può essere senza essere Profeta; ed io vorrei che uno spirito così giusto deponesse tutte queste superfluità.

Chi

Chi dubita che i solitarj e gli altri uomini distaccati dal mondo non attirassero sopra se stessi de' doni particolari? ma questi erano sempre doni particolari, e si si tormenta in vano per istabilire il contrario. *Ibid.*

Io lascio da parte l'uomo spirituale di s. Paolo, *il quale giudica tutto, e che non è giudicato da alcuno:* ed anche quelli de' quali s. Giovanni ha detto, che *l'unzione insegna loro tutte le cose.* Tutto questo non appartiene alla profezia, nè meno allo stato passivo; poichè de' grandissimi Santi che non vi sono, non si mettono pertanto nel novero degli uomini animali, e non restano senza unzione. Essi sono pure certissimamente θεοδίδακτοι, e in un certo senso αὐτοδίδακτοι, non essendovi altri che Dio capace d'insegnar loro in questo modo, il quale guadagna i cuori, e forma i Santi. Io sorpasserei volontieri tutto il rimanente di questo Capo, in cui pare che si sia dimenticato trattarsi del dono di profezia; ma resto colpito da questo passo *di gran rilevanza*, nel quale s. Clemente dice: *Che gli estremi non s'insegnano. Il principio e la fine: la fede e la carità* perfetta e perseverante. Queste sono due cose che Dio insegna in un modo speciale, e che nessuno insegna come egli. Ciò è importantissimo a dir vero, ma non ha che fare collo stato passivo, non meno che colla profezia. *Pag. 270. I. Cor. II. 15. I. Joan. II. 20. 27. Pag. 282. Lib. VII. p. 711.*

Io non credo di essere obbligato a ripetere, che l'ispirazione in generale non conclude nulla per la profezia, e che questo dono domanda un'ispirazione che insegni le cose occulte, anche future. Non si ri-

riferisce alcun passo che attribuisca a' perfetti la cognizione di tali segreti. Ve ne sono due o tre in cui si parla di futuro, ma in modo alieno affatto dalla profezia. Tutti gli altri sono estranei al soggetto; ed ecco tutto quello che si trova in un lungo Capitolo.

CAPO XIV.

La Gnosi è uno stato Apostolico.

Converrà adunque finalmente che s. Clemente abbia detto, senza detrarne un punto, quello che un Mistico il quale noi conosciamo, ha immaginato a sua posta.

Bisogna fare una gran differenza tra la vita Apostolica, e lo stato Apostolico. Gli Antichi hanno detto spessissimo, che i Solitarj i quali viveano nella povertà e col lavoro delle mani, o che viveano in comune nello stesso spirito e secondo la forma della Chiesa primitiva, menavano una vita Apostolica. Ma lo stato Apostolico è una cosa ben diversa. Gli Apostoli per il loro stato sono i Maestri delle Chiese; locchè esige tre cose: la prima è la pienezza d'una santità dichiarata ond'essere i maestri del mondo non meno cogli esempj che colla dottrina, e onde lasciarvi un modello di perfezione: la seconda è la pienezza e la certezza de' lumi: e la terza è l'autorità. Vediamo su questo fondamento quello che si attribuisca a' perfetti passivi (poichè convien sempre riflettere che si travaglia per essi) della grandezza di questo stato.

Ab-

Abbiamo già risposto al passo nel quale ci vengono citati gli Apostoli, e dopo di essi i passivi, come uomini assolutamente impassibili. *Rem. 284. 285 ec.*

La scienza Apostolica viene attribuita a' perfetti a motivo della loro profondità nell'intelligenza delle Scritture; ma questa vien data a ciascuno secondo il grado suo, e non colla pienezza come agli Apostoli. *Pag. 289. 290.*

E' un disegno ben strano il portare all'estremo, ed il prendere all'ultimo rigore tutte queste grandi espressioni: *Si sa tutto*, e così del resto. Questo è il modo di attribuire agli Autori ogni sorte di eccesso.

I tre effetti della potenza, che s. Clemente chiama Gnostica, sono distribuiti proporzionatamente a ciascuno, e non dati cumulatamente a tutti. Ma *il Gnostico*, dicesi, *orna quelli che lo ascoltano:* dunque egli ha degli Uditori: dunque egli è Dottore, e tutti quelli del suo grado lo sono per istato. Il prendere tali vantaggi, sarebbe introdurre nel discorso una troppo servile regolarità. *Pag. 291. 292.* *Pag. 293. 294.*

Ma *ecco delle espressioni così stupende, che non si potrebbe crederle se non si leggessero. Il Gnostico supplisce alla mancanza degli Apostoli, vivendo con rettitudine, ajutando i suoi prossimi ec.* E' vero: gli uomini perfetti e spirituali fanno queste cose secondo i loro talenti, secondo la loro applicazione, secondo le occasioni; e con ciò in qualche modo fanno rivivere la carità ed il lume degli Apostoli; e subito se ne conchiude: *Non se ne può più dubitare: ecco il Gnostico, il quale senza alcun carattere* *Ibid.* *S. clem. Lib. VII. p. 745.*

di-

distinto, cangia e perfeziona le anime con un' autorità Apostolica. In verità cotali eccessi ci fanno arrossire.

Rem. p. 295. Con sì poca ragione del pari si attribuisce ai Gnostici *una potenza miracolosa per la santificazione dell' anime*, perchè s. Clemente dice, ch' *essi trasportano le montagne de' loro prossimi, ed appianano le ineguaglianze delle loro anime:* locchè non *Isa. XL. 4.* è se non un' allusione a questa bella sentenza d'Isaia: *Erunt prava in directa.* Ciò è miracoloso se si vuole, come lo sono tutti gli effetti della grazia; ma ciò non è quello che si chiama una potenza miracolosa.

Pag. 296. S. Clemente ci asserisce parimenti, che *il Gnostico ha delle tentazioni non per sua purificazione, ma per l' utilità del prossimo.* Traduciamo parola per parola, e mettiamo tutto: Le tentazioni, *le prove e gli esercizj della virtù si avvicinano al Gnostico*, siccome si avvicinarono a Giobbe; *ma ciò non già per l' espiazione, ma piuttosto per utilità del prossimo*, cioè a dire per il suo esempio, *se sperimentando i travagli e i dolori, egli li disprezza.* S. Clemente adunque parla manifestamente delle tentazioni non interne ma esterne.

Ecco un senso naturale nelle sue parole, il quale non ha minor grandezza, ma queste grandezze naturali non appagano. Quali misterj non si trovano *Ibid.* in queste parole? *Ecco un uomo tentato come Gesusucristo pegli altri.* Poco ci vuole che non si dica di lui come del Salvatore, ch' egli è *tentato in ogni cosa, ad eccezione del peccato.* Imperciocchè in fat-

to

to non abbisogna più *d' espiazione:* e non si vuole riflettere che questi modi di parlare, *non per l' espiazione, ma per l' esempio,* si debbono risolvere in un *piuttosto per l' esempio che per l' espiazione*, com'è avvenuto al santo Giobbe. Ma ciò non sarebbe abbastanza stupendo: conviene che questo s. Padre parli delle tentazioni interne; non si tratta di esempio, ma di qualche altro segreto che può avere la sua verità, ma che non appartiene a questo luogo. Si prende tutto a rigore. Quest'è una chiave per intendere che *la tentazione non è il fondo, ch' essa è estranea e mandata al perfetto per i figliuoli che Dio gli dà*, ec. *egli paga i debiti altrui*: *quest' è un genere di tentazioni passive*. Ecco in verità delle belle cose, a cui s. Clemente non pensa punto. *Pag. 107. sino alla 300*

Sopra di ciò, e in tutto il rimanente del Capitolo s'inveisce contro le misteriose contrarietà della Gnosi, perfetta e difettosa, moltiplicata ed unica, ec. secondo i suoi gradi differenti. Io non voglio disgustarmi già di questa digressione, purchè mi si accordi che ciò non ha a far nulla collo stato Apostolico di cui si trattava, e che si ha troppo ingrossato un Capitolo sul quale non c' era nulla a dire. *Rem. p. 300. sino alla 308*

CAPO XV.

Quale sia la sicurezza della via Gnostica.

Accordo senza difficoltà, che non conviene chiamare pericoloso ciò ch'è nella via di Dio, e del suo ordine. Lasciando a parte l'interpretazione sforzata che dà S. Clemente a queste parole di s. Paolo: *la* *Pag. 310.* *S. Clem.*

Lib. VII. p. 701. 1. Cor. VIII. 2. *scienza γνῶσις, gonfia*; io accordo che non bisogna evitare la perfezione della cognizione pratica per timore di questo gonfiamento. Accordo pure a questo s. Padre, che *nessun dono di Dio sia debole*, e che sia un grande errore il rifiutarli per timore che ci rechino nocumento.

Lib. VI. p. 698.

Rem. p. 313. 314. Che la perfezione della cognizione pratica e dell'amore metta l'uomo al disopra del Martire stesso, io l'intendo; poichè questa cognizione pratica appunto è quella che fa il Martire. Tutto questo non aveva bisogno d'essere provato, non meno che la perfetta uniformità dello stato perfetto, e la sua perfetta conformità col Verbo, secondo la restrizione necessaria, in questa vita.

Rem. p. 316. 317. Il discorso sulla purità originale, senza esaminare se appartenga a questo luogo, era necessario alla materia.

Accordo che queste parole di s. Clemente: *il Gnostico dev' essere senza peccato, ed il Gnostico è senza macchia*, ridotta al loro giusto senso, possono avere il loro rapporto colle espressioni del beato Giovanni dalla Croce, che *l' anima ritorna alla sua purità originale*.

Questa espressione famigliare a' Mistici ha due sensi ne' loro discorsi. Essi dicono che l' anima ritorna alla purità della sua origine, cioè a Dio da cui essa viene; e questo senso ch' è il più ordinario fra essi, non ha alcun pericolo. Alcuni, e fra gli altri il B. Giovanni dalla Croce, dicono che l' anima ritorna alla purità dello stato di Adamo, o a quella d' un fanciullo battezzato; e ciò è vero co'

cor-

correttivi che ci adducono; ma la spiegazion vostra è imperfetta.

Voi provate bene che la concupiscenza non è una lordura nè una macchia dell'anima; ma vi dimenticate, come abbiamo già osservato, non solo che la concupiscenza rimane ne' battezzati, ma ancora ch'essa combatte nel progresso dell'età, locch'è cagione che non è possibile a' più santi di restare senza peccato in questa vita. *Pag. 117. & suiv.*

Io non impugno quello che voi dite sul Purgatorio, sì di questa vita, come dell'altra. Ma il passo in cui s. Clemente dice, che *il Gnostico ha oltrepassata ogni purificazione, e che non gliene resta alcuna a fare*, ha bisogno di distinzione. Se s'intende che il Gnostico viene ad uno stato in cui non ha più bisogno di purificarsi, perchè egli non pecca più, voi accorderete che ciò è dir troppo: se s'intende che peccando sempre, e non lasciando pure di purificarsi, ancorch'egli non possa vivere senza peccato, egli possa morire senza peccato; sarà vero; poichè, s. Agostino dice, come egli ha avuto de' peccati, ha pure avuto i rimedj per espiarli. *Pag. 118. 119.*

Io ascolto tutto questo discorso, con tutto quello che risguarda il Purgatorio di questa vita o dell'altra la *quiescenza passiva* per lasciar fare la divina Giustizia, a condizione che in questa vita il passivo non debba essere puro.

Rispetto a quello che voi inserite di passaggio, e che dite altrove più diffusamente: che l'uomo perfetto *non ha più battaglie a sostenere, nè macchia a cancellare*, quest'è un errore. Io mi compiaccio per *Pag. 121. 122. 123.*

tanto d' aver trovato in un passo, il quale non mi ricade sotto all' occhio presentemente, che l' uomo in questa vita non è senza peccato. Bisogna dunque parlare coerentemente, e per la stessa ragione dire che non resta senza combattimento; poichè da questo solo appunto vengono que' leggieri peccati che non si evitano.

Pag. 324. 325. E' *indegno*, dite voi, *del Cristianesimo il temere la perfezione come un sentiero pieno di precipizj*. Lo accordo; ma è cosa indegna d' altro canto, e pericolosissima il sublimare così la perfezione che se ne tolga il contrappeso della nostra debolezza, necessario per rintuzzare il nostro orgoglio, come lo confessa s. Paolo.

Pag. 327. Non voglio neppur io che si mantengano le anime pie in un timore continuo dell' illusione. Conviene dilatare il cuore colla fiducia; ma non bisogna ridurla sino all' apatìa, ed alla inamissibilità della giustizia, come fanno i Calvinisti.

Pag. 328. Quando voi dite che *bisogna che ogni predestinato pervenga a questa grazia sublime* (della Gnosi) *per mezzo del purgatorio dell' amore in questa vita, o per mezzo d' un altro purgatorio dopo la morte*; se per la Gnosi intendete al solito lo stato passivo, vi dimenticate che de' grandissimi Santi non passano per essa, e supponete ch' essi non possano mai giungere all' amore perfetto; locch' è falso ed avanzato gratuitamente. In ogni caso voi non citate nulla di s. Clemente.

Pag. 331. Mi compiaccio bene che citiate il passo, in cui questo s. Padre dice, che la Gnosi purifica prontamente.

te. Ve ne sovvenga, e non dite più ch' essa sublimi l' anima al di sopra d' ogni purificazione, poichè la Gnosi stessa è una purificazione. *S. Clem. lib. VII. p. 711. Pag. 332.*

Tutti gli uomini sono fatti per la Gnosi, e s. Clemente lo dimostra bene. Prendendo la Gnosi per la cognizione pratica che ci rende perfetti, non v' è cosa più chiara di questa: prendendola, come voi fate per lo stato passivo straordinario, non è la stessa cosa, e s. Clemente non vi ha mai pensato.

Lo stesso dicasi di questa proposizione: *Per non aver seguita appunto la Gnosi, tanti eretici hanno abbandonata la Chiesa*. Prendendo naturalmente la Gnosi per la cognizione pratica di Dio e del Vangelo, voi parlate naturalmente, e ciò è vero: sforzando il senso, e sostituendo alla Gnosi, come voi volete, lo stato passivo, ciò è assurdo. E', dissi, assurdo assurdissimo, che Ario, Pelagio, Lutero, e Calvino abbiano abbandonata la Chiesa per non aver praticato lo stato passivo.

Tutto ciò dimostra, che il prendere la Gnosi per questa passività e per questi stati d' impotenza, è un sentimento sforzato, che non si comprende; e che l' altro il quale è semplice e naturale, vien giù dalla penna con tutta naturalezza.

Voi fate torto a voi stesso quando volendo portare i Dottori *a leggere semplicemente le Scritture collo stesso spirito che le ha fatte*, sembra che trascuriate tutto il rimanente; come se la lettura de' Padri ed i documenti della Tradizione fossero inutili alla controversia.

CAPO XVI.

La Gnosi è fondata sopra una Tradizione secreta.

SEZIONE I.

Tradizioni e secreti particolari quanto nuovi per la Chiesa. Dottrina di s. Agostino.

Ecco il passo il più pericoloso di tutta l'opera.

Rem. p. 177. Voi pretendete stabilire che vi sia nella Chiesa *una Tradizione Apostolica e segreta affidata ad un piccolo numero di perfetti, la quale non è loro permesso di rivelare.*

Pag. 179. Questo segreto è cotanto sublimato che *si teme anche di lasciar travedere* (ed il travedere è ben poca cosa) *le sante Tradizioni a' fedeli Patici che non sono ancora iniziati ne' misteri della Gnosi.*

Questo è quello che si trova ripetuto in cento luoghi, non solo nelle Osservazioni, ma anche in tutti gli Scritti che si pubblicarono per difendere i nuovi Mistici; e quindi conviene dire dappertutto, che i perfetti ed i Gnostici avevano i loro misteri, *i quali non dovevano essere spiegati a' semplici fedeli, come non dovevano i misteri de' semplici Fedeli essere spiegati a' Pagani.*

Rem. chap. XVII. p. 170

Queste proposizioni sono finora tutt' affatto nuove: i Saggi si sono studiati di far vedere che i misteri noti a' battezzati erano occulti a' non battezzati; ma che vi fosse un segreto per quelli che avevano il battesimo, e che vi fosse una Tradizione Apo-

Apostolica particolare ad un certo ordine; voi siete il primo che l'abbia detto, ed io spero che non solamente sarete il solo, ma che voi stesso pure lascierete di dirlo.

Queste Tradizioni segrete furono nella Chiesa una sorgente di eresie. Era questo l'unico rifugio de' Manichei, e dell'altre Sette di questa sorte, il dire cioè che v'erano de' secreti di Religione, i quali non erano stati rivelati a tutti i Fedeli. Sant'Ireneo e sant'Epifanio hanno condannate queste Tradizioni. S. Agostino ha combattuto questo errore de' segreti di Religione occultati a' Fedeli ne' tre Trattati sopra s. Giovanni, ne' quali egli dà il vero senso a questo detto di Gesucristo, del quale gli eretici facevano abuso: *Ho molte cose a dirvi, le quali voi non potete ancora portare*. Ivi egli parla di segreti, ma per i Catecumeni; e se ve ne fossero per i Fedeli stessi, egli non li avrebbe dimenticati. Ma lungi dall'ammetterne alcuno di questa specie, egli dimostra che non v'ha se non gli eretici, i quali ostentino di tali cose *le quali è proibito dire e credere pubblicamente nella Chiesa*. E dopo essersi obbiettato il passo di s. Paolo, il quale fa la distinzione del latte e del solido nutrimento, intraprende a dimostrare, che ciò non induce una diversità nel dogma, il quale *si tiene occulto a' Fedeli deboli, e si manifesta agli altri*; ma che i medesimi dogmi sono latte agli uni e nutrimento agli altri, secondo i diversi gradi de' Fedeli e la capacità d'intenderli; e finalmente che tutta la dottrina di Gesucristo è il fondamento comune a tutti, dalla quale nessuno de' Cristiani viene

Aug. Tract. in Jo: 96, 97, 98.

Joan. XVI. 12.

Aug. Tract. 97.

Tract. ibid.

Tract. 98.

escluso, quantuque tutti non sieno capaci egualmente d'intenderla: donde ne siegue, che queste Tradizioni occulte e particolari non hanno luogo nella Chiesa, e finalmente non sono altro che un' insidia de' Manichei. Voi sostenete il principio benchè non ne deduciate così cattive conseguenze. Checchè ne sia, s'è vero che vi sieno delle Tradizioni sopra certi punti per certi Fedeli, il campo è aperto, ed ognuno può proporre gli articoli suoi.

Prevenuto da questa dottrina, che lo stesso spirito della Tradizione m' aveva ispirata, io confesso che trovando per la prima volta in mia vita in uno de' vostri Scritti queste Tradizioni particolari, e questo segreto di Religione per i Cristiani, io non potei leggerle senza un segreto orrore; e conobbi che il Capitolo nel quale lo spiegavate con molta acutezza ed insinuazione poteva essere una preparazione a delle nuove dottrine; e per dir tutto meritava perciò d' essere una Prefazione di qualche eretico (permettetemi questo termine al quale vi fa troppo superiore la vostra sommissione) anzichè d' un Dottore così Cattolico, e così profondo qual voi siete. Quando poi sono giunto all' esame delle vostre prove, ahimè! quanto non ho deplorato l' ardire e la prevenzione dello spirito umano, e quanto non fui avvilito vedendo negli Scritti d' un uomo così dotto delle proposizioni azzardate con tanta asseveranza.

SEZIONE II.

Principj della Tradizione.

Ma prima d' entrare nell' esame delle vostre prove, bisogna stabilire i principj delle Tradizioni Cristiane. Non occorre ch' io dica che nella Scrittura, come ne' Padri, questo termine significa spesso ogni dottrina rivelata a' Fedeli o a viva voce, o in iscritto; e quando conviene restringerla alle Tradizioni non scritte, s. Agostino le definisce costantemente, *una cosa che trovandosi sparsa in tutta la Chiesa, senza che se ne conosca l' origine, non può venire che dagli Apostoli.* Quindi il contrassegno della Tradizione Apostolica, è, ch' essa sia diffusa pubblicamente in tutta la Chiesa. Con questo titolo egli accorda cento e cento volte l' usanza di accettare gli eretici col loro battesimo, come venuta da una Tradizione Apostolica. Egli accorda il medesimo titolo alle altre cose che si trovano discese a noi da' nostri Padri ed osservate generalmente nella Chiesa: *Quod a Patribus traditum universa observat Ecclesia:* locchè io lo cito dal Sermone 32. o 33. *delle Parole dell' Apostolo;* ma che potrei citare da trenta altri luoghi in termini equivalenti. *Ep. LIV. n. 1. & alib. pass.*

Da questa santa Dottrina di s. Agostino, o piuttosto da tutta la Chiesa Cattolica Vincenzo Lirinese ha preso il suo *quod ubique, quod semper*, ch' è il carattere incomunicabile ed inseparabile, il quale costituisce in questo Autore le Tradizioni Apostoliche.

La Chiesa non ne conosce che d' universali. Basta

sta vedere nell' Antichità tutti quelli che hanno fatto il novero delle Tradizioni non scritte, per istabilirne la necessità. Esse sono tutte pubbliche ed universali; Tertulliano, s. Basilio, e s. Girolamo ne sono buoni garanti, e le loro esposizioni son troppo note per aver bisogno d' essere riferite.

Volendo essi proporsi di stabilire la necessità, l' autorità, e la forza di tali Tradizioni, essi non avrebbero obbliate queste pretese Tradizioni secrete, se non si volesse dire ch' essi non erano iniziati nè grandi Misteri de' perfetti, o che fosse ancora un segreto nella Chiesa che vi fossero tali segreti, e tali Tradizioni; locchè non solo è indovinare nel modo il più ardito ed il più sospetto del mondo, ma del pari dar campo ad introdurre nella Chiesa tutto quello che si volesse, a titolo di segreto mistico.

Si dirà, che quello che impedisce l'abuso di tali Tradizioni si è la necessità di trovarle ne' Padri; ma non si vede quanto sia spaziosa la porta che si apre con ciò a tutte le dottrine sospette. Imperocchè per poco che si lasci stabilire questo principio, che tali Tradizioni fossero così gelosamente occultate a' Fedeli, ne seguirà che i Padri non avranno osato spiegarsi su tali soggetti che di volo; cosicchè le loro espressioni sopra questi grandi misteri dovendo essere ambigue ed oscure, sarà agevole con tale pretesto di far dire a' santi Dottori tutto quello che verrà in fantasia.

L' esempio n' è chiaro nelle Osservazioni. Tutte le volte che si trovano in s. Clemente delle cose oscure, maravigliose, prodigiose, se ne induce im-

me-

mediatamente, che se questi passi presi letteralmente sono insostenibili ed alterati; il meno che se ne possa fare sia d' intendere in essi i grandi Misteri delle impotenze passive, locchè in fatto è la prova più grande che regni in quest' Opera.

Ma a questo noi opponiamo, che i veri Misteri lasciati in deposito dagli Apostoli alla Chiesa Cristiana, sono lasciati alla Chiesa tutta. Non conviene abusare de' passi in cui s. Clemente dice che la Gnosi, la perfezione, non è nota a tutti. Imperocchè egli è evidente che per verificare tali proposizioni così sovente ripetute, basta che la Gnosi non sia nota a' Pagani ed agli Infedeli, o se si voglia, a' Fedeli stessi per difetto loro, perchè cioè trascurino d' istruirsene, come si vedrà in appresso.

In conformità a quest' idea, non occorre più maravigliarsi, che la Tradizione della Gnosi, la quale è lo stesso che la Tradizione della Religione Cristiana degli Apostoli, sia passata a poche persone senza Scrittura. *S. Clem. Lib. VI. p. 645.*

Quest' è una manifesta allusione a questo passo di s. Paolo, quand' egli esorta Timoteo *a lasciare a delle persone fedeli, le quali sieno capaci d' istruirne delle altre, ciò ch' egli aveva udito da lui in presenza di molti testimonj*. Imperciocchè questi *molti* erano infatto pochissime persone; e quando la Chiesa si è dilatata, i Cristiani erano tuttavia ancora un picciolissimo numero in confronto dell' infinito degl' Infedeli. E se si consideri, che quelli a cui si lasciava in mano il deposito della Religione Cristiana erano principalmente secondo s. *II. Tim. II. 2.*

Paolo

Paolo quelli che dovevano insegnarlo agli altri, cioè i Vescovi, o i Sacerdoti che ne ricevevano da essi l' istruzione, si vede ancor meglio la ragione di dire, che questo segreto sia passato a poche persone. Imperciocchè quantunque i Vescovi non lo avessero ricevuto per riservarlo a se stessi, ad essi per altro immediatamente gli Apostoli lo facevano passare. Rispetto al termine, *senza Scrittura*, se s. Clemente voleva dire che in fatti le Tradizioni Gnostiche, di cui parla così sovente, fossero destituite della testimonianza delle Scritture, egli non avrebbe rimesso alle Scritture medesime in cento e cento luoghi onde stabilire tali Tradizioni, e conoscerle. Ma lo spirito della Religione Cristiana era d' essere scritta principalmente ne' cuori. Le Scritture non facevano che una parte della dottrina della Chiesa: quello che ne faceva il corpo universale erano le Tradizioni sparse in tutte le Chiese, e nelle quali era compreso pure il vero senso della Scrittura; cosicchè si potevano convincere le Eresie senza la Scrittura, come tutti i Padri, e più degli altri tutti s. Clemente hanno saputo dimostrarlo. E se si voglia ostinarsi benchè irragionevolmente, nel volere, che le poche persone, di cui parla quest' Autore, siano parimenti poche nella Chiesa, locchè pertanto egli non dice; s' intenda, se si vuole, che vi siano pochi Fedeli capaci di comunicare agli altri, o pure d' intendere pienamente per essi tutta l' estensione della perfezione cristiana. Ma che perciò questo sia un segreto per la Chiesa stessa, o che i Cristiani battezzati sieno profani, e come non iniziati rispet-

to a questi Misteri ignoti, quest' è un eccesso il quale non si può concepire; poichè non ho mai sentito dire da' SS. Padri in proposito di questi pretesi segreti, che i perfetti li sappiano, siccome cento volte si sente nelle loro Omelie parlando de' veri Misteri, principalmente della santa Eucaristia, che i Fedeli li comprendono.

Non si conoscono nella Chiesa che due ordini, quello di Pastori, e quello di popoli. Vuolsi forse ancora supporre fra i Pastori un duplice ordine, l' uno degl' imperfetti che non sappiano i Misteri, l' altro de' perfetti che li sappiano? Assurdo manifesto; poichè non si vede che loro sieno state date istruzioni differenti nella loro ordinazione. Che se si suppongono date sul gran Mistero delle impotenze mistiche delle istruzioni comuni, dove si trovan' esse? dove se ne trova il menomo vestigio ed il menomo indizio in tutta l' Antichità fra tante istruzioni che si leggono per i Chierici? E poi dove si trova questa raccomandazione di tenere la cosa segreta, e di non palesarla se non a de' nuovi iniziati ignoti che bisognerà formare nella Chiesa? Qui appunto io confesso che bisogna ripetere: *Mira sunt quæ dicitis, nova sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis.*

SEZIONE III.

Tre Autori che soli si citano per istabilire queste pretese segrete Tradizioni: Primo Autore, Cassiano.

Per istabilire un tale prodigio, converrebbe trovare nella Chiesa una caterva di testimonianze, e di deposizioni precise, ma tutte si riducono a tre Autori, cioè a s. Clemente, a s. Dionigi, ed a Cassiano. Io comincio da' due ultimi, la cui testimonianza sarà ricevuta in due parole; e s. Clemente, del quale si producono, sarà riservato alla fine.

Per Cassiano, si trae profitto da esso in un modo meraviglioso. Ecco il passo dell' Abbate nella decima Conferenza, la qual è la seconda di questo Solitario sopra l'Orazione: *Io vi proporrò adunque la formula che voi cercate della disciplina e dell' Orazione, la quale ogni Religioso che tenda all' Orazione continua deve incessantemente meditare: la qual formula*, aggiung' egli, *siccome ci fu lasciata dagli avanzi* (dai superstiti) *de' nostri Antichi Padri, così non la insegniamo che a pochissime persone che la desiderano veracemente*, „Rarissimis ac sitientibus.

Coll. X. de Orat. §. 8.

Ed alla fine: *Noi ammirammo questa dottrina ch' egli aveva insegnata* (lasciata) „ Tradiderat " *come per forma d' istruzione a' principianti*. Ecco una Tradizione particolare e segreta che non s' insegna a tutti, che s' insegna loro con precauzione, e con riserva. Ma prima di tutto è questa una Tradizione Apostolica?

Non

Non v' è indizio che lo accenni: in secondo luogo si tratta forse d' un dogma, d' una dottrina? No. L' Abbate Isacco ha esposte molte cose infinitamente più dogmatiche sull' Orazione, spiegando de' principj, e delle pratiche per ben farla, sulla quale come sull' esercizio delle altre virtù egli pare più istrutto di qualunque altro; ma egli non ne fa un mistero, e non parla punto di queste Tradizioni segrete. Nel luogo in cui ne parla, non si tratta che d' un semplice metodo, il quale consiste per facilitare il raccoglimento, nel ricondurre i proprj pensieri al solo versetto, *Deus in adjutorium*, nel quale si trovano tutti gli atti della Religione. Cosa v' è qui di cotanto stupendo che si conservi fra' Solitarj questo metodo di Orazione suggerito dagli Antichi, senza che se ne sappia l'Autore, come si conservano fra' Gesuiti gli Esercizj di Sant' Ignazio, e parimenti fra gli altri Religiosi le Regole de' loro Fondatori; che si proponga questo metodo a certi principianti oppure a certi già inoltrati, che si faccia loro desiderare di apprenderlo, affinchè il desiderio stesso lo renda loro più grato e più utile? ecco tutto quello ch' io trovo in Cassiano. Da ciò pure, se si vuole, è venuto, che e nell' Uffizio Monastico, e nell' Uffizio Ecclesiastico questo versetto è quello che si ripete più sovente. Ma finalmente questo non è quello che si chiama Tradizione venuta dagli Apostoli, nè in generale Tradizione in un senso diverso da quello, in cui questa parola significa costume Ecclesiastico o Monastico; se si vuole, costume d' una certa classe di Monaci, per parlare alla nostra usanza,

d' un

d' un certo Monastero, d' un certo Ordine; e dottrina nel medesimo senso, nel quale dottrina significa istruzione. Ecco senza difficoltà la mente di Cassiano alienissima dal senso che ci si vuole assegnare. Quindi di tre soli testimonj, eccone uno certissimamente cui conviene ommettere. Passiamo al secondo ch' è s. Dionigi.

SEZIONE IV.

Secondo Autore: S. Dionigi.

Convien presupporre in primo luogo, che questo Autore, il qual è tutto misterioso, affetta dappertutto di far valere delle Tradizioni occulte, cui egli chiama gerarchiche, sacerdotali, incomunicabili al volgo ec.

Conviene presupporre in secondo luogo, che sotto il nome di Tradizione egli intende spesse volte la Scrittura; come per esempio, quando dice ch' è manifesto dalle nostre sacre Tradizioni che Gesucristo fu consolato e fortificato da un Angelo, locchè si trova scritto in s. Luca. Si potrebbe addurre un gran numero di tali esempj.

De Celest. Hier. tom. 1. cap. V. §. 4. p. 56.

In terzo luogo sarebbe un errore troppo grossolano il pensare, che quand' egli parla di Tradizioni occulte, egli desse loro tal nome rapporto a' Fedeli. E' anzi tutto al contrario come apparirà in seguito; ed io mi contenterò di provarlo qui con un esempio, col quale spiegando il mistero della triplice immersione, egli lo accenna *come conforme alla misteriosa e segreta Tradizione della Scrittura;*

Cap. II. §. 1. p. 200.

quan-

quantunque non vi fosse cosa più nota di questa a' Fedeli.

Non si può non arrendersi a queste verità. Ma oltre a ciò si pretende che vi sieno delle Tradizioni occultate a' Fedeli stessi; e si crede provarlo con questo passo dell' Epistola a Tito: *Vi sono due Tradizioni de' Teologi, l'una occulta e segreta; l'altra evidente e più nota, l'una simbolica e la quale appartiene a' misterj,* τελεστική *: l'altra filosofica e dimostrativa, e l'occulto è congiunto col chiaro.* Ecco dunque una Tradizione segreta ed occulta, opposta a quella ch'è evidente. Io lo accordo; ma questo linguaggio è assai fallace, quando vi si abbia poco uso. Non si riflette che questi Teologi, di cui parla l'Autore, sono i Profeti, e gli Apostoli, Ezechiello, Isaia, s. Pietro, s. Paolo, s. Giovanni, e gli altri Scrittori sacri. Quindi la Tradizione de' Teologi non è per nulla quello che si pensa sulle prime. Essa comprende i Libri sacri: perciò appunto viene chiamata *simbolica*. Dessa è quella in cui Dio viene rappresentato per mezzo di segni, e di figure sensibili; come quando si dice ch'egli si adira, che si pente, che abita nelle nubi, ch'è simile ad un leone, ad un fuoco, e ad altre cose animate ed inanimate. L' intenzione adunque di s. Dionigi in questo passo non è di parlare precisamente delle Tradizioni non scritte, e molto meno di quelle che si occultano alle persone; ma di dire in generale, che fra l'espressioni, le quali si trovano di Dio ne' Libri Santi, ve ne sono di quelle in cui si parla in termini chiari, e dell'altre in cui si parla in termini

Ep. IX. *ad Tit. tom.* II. §. 1. *n.* 144.

ambigui e figurati; locch' è infinitamente distante dal nostro proposito.

Quello che rende incontrastabile quest'osservazione è il termine di *Teologia simbolica*, il quale si trova in cento passi di quest'Autore, ed il quale non ha mai altro senso che quello cui abbiamo ora spiegato. Il disegno stesso di tal Lettera ci determina a questo senso; poichè si tratta di spiegare qual sia la casa, quale il banchetto, quale la tazza della Sapienza, di cui si parla ne' Proverbj. Questa è quella Teologia che si chiama simbolica; locchè apparisce dalla fine, ove si dice che l'interpretazione precedente è conforme *alle Teologie simboliche ed alle Tradizioni e Verità delle sante Scritture*. Non si tratta adunque d'altro che della spiegazione che si fa a' Fedeli de' simboli, sotto a' quali sono involte le grandezze di Dio, e non già di verun mistero che si abbia intenzione di nasconder loro.

SEZIONE V.

De' segreti che si occultavano a' profani, a' non iniziati, ed agli uomini volgari.

Ep. IX. §. 1. T. II. p. 142. E' vero che si trova spesso in questo dotto incognito, una Sapienza occulta, ἀπορρήτου σοφίας, de' segreti ocultati a' profani, βεβήλοις ἀνθρώποις; a' non iniziati, ἀμυήτοις, ἀτελέστοις; ma è una cosa nuova affatto in tutto il linguaggio Ecclesiastico che i Fedeli battezzati, sopra tutto quelli che partecipano de' Sacramenti, sieno chiamati con questo nome.

Ri-

Riguardo al termine, βεβήλοι, *profani*, il quale si potrebbe tradurre *contaminati ed impuri* secondo lo stile della Scrittura, esso significa in quest' Autore coloro che *i Sacerdoti scacciano da' misterj*, cioè coloro che non sono nel novero de' Fedeli. Egli si serve parimenti due volte di questa parola nell' Epistola a Tito per far vedere che si velarono di simboli le perfezioni di Dio per celarle a' profani, βεβήλοις, cui egli chiama pure, ἀτελέσι, non iniziati; locchè evidentissimamente non può risguardare i Fedeli, a' quali non si ha intenzione di occultare la perfezione della natura divina, come si fa agli Infedeli, i quali per non avere la fede, spesse volte non ne possono comportare la grandezza. *De div. nom. c. IV. §. 22 tom. 1. p. 578.*

Egli ripete un' altra volta, che queste figure sacre sono un velame per il volgo e per i profani, βεβήλοις; locch' egli lo dice a proposito del banchetto sacro della Sapienza, del quale egli continua la spiegazione; nè si penserà mai ch' esso sia un mistero per i Fedeli, mentre all' opposto simili discorsi si fanno precisamente per essi.

Quest' è quello che attesta il medesimo Autore, quando imprendendo a spiegare *le figure simboliche* della Divinità nel Libro de' *Nomi Divini*, egli dichiara, che lo fa *per difenderli dagli scherni di coloro che non sono iniziati ne' Misterj*, ἀμυήτων, *e per ritrar loro stessi dalla guerra che fanno a Dio:* dove, col nome di non iniziati, egli intende manifestamente gli Infedeli.

Quindi questa spiegazione della Teologia simbolica, invece d' essere un segreto per i Fedeli, dev'

essere comunicata agl' Infedeli stessi per loro convincimento.

Ciò ch' egli chiama ἀμυήτοι, persone non iniziate ne' Misterj, egli chiama altrove ἀτελεῖνοι, ἀξίερσιοι, e spiega quale sieno nel Libro della Gerarchia Ecclesiastica, nello spiegare queste parole: *Sancta Sanctis*, dove osserva che si escludono dal Tempio sacro *coloro che non furono iniziati ne' Misterj*, οἱ τῶν τιλετῶν αμυήτοι καὶ ἀτελεῖοι, *e con essi quelli che hanno abbandonata la via santa*, cioè i peccatori ed i penitenti; ed oltre a ciò coloro che sono posseduti dallo spirito maligno, cui egli chiama un poco dopo, *truppa profana*, πλῆθος ἀνίερον, la quale si esclude da tutto il divino servigio. Si vede adunque che fra quelli che non sono esclusi, gli Energumeni sono chiamati truppa profana, ἀνίερον, ma non sono chiamati non iniziati, ἀμυήτοι, ἀτελεῖοι, come neppure i penitenti; e che si dà questo nome soltanto a quelli che non hanno mai avuto luogo tra i Fedeli.

Eccl. Hier. §. 7. tom. 1. p. 292.

Ibid. p. 290.

Quando dunque egli legge nel Libro della celeste Gerarchia: *E tu, figlio mio, ascolta le cose sacre come conviene ascoltarle, secondo i santi Decreti della nostra Gerarchica Tradizione, tenendoli celati come uniformi alla moltitudine profana*; non s' intenderanno mai per queste ultime parole i Fedeli che partecipavano de' Sacramenti, e che avevano conservata la grazia; tanto più che in appresso egli pone questi profani co' *porci, a' quali è proibito prodigalizzare le perle* della dottrina Evangelica, fra i quali sarebbe assurdo estremo il collocare le anime

me pie, col pretesto ch'esse non fossero ancora giunte all'ultimo grado di perfezione.

Pertanto finora non s'è ancora provato che vi sieno ne' fedeli perfetti de' Misterj incomunicabili agli stessi Fedeli pii, che pure rispetto a tali Misterj essi sieno riputati come profani.

Ciò non lo prova nemmeno coll'avvertimento ch' egli dà in principio della Teologia Mistica, quando dice: *Abbiate cura che nessuno di quelli i quali non sono iniziati ne' Misterj senta queste cose*. Imperciocchè noi abbiamo veduto che con queste parole, *non iniziati*, giusta la regola comune di tutto il linguaggio Ecclesiastico, egli non intende precisamente se non gl'Infedeli; locchè, lo interpreta egli stesso più particolarmente, quando avendo nominato i non *iniziati*, egli spiega in questo modo: *Cioè quelli che si applicano alle cose che sono* (nella natura), *e non si sollevano a quelle che sono al di sopra d'ogni ente, e credono poter intendere colla loro propria cognizione colui che ha stabilita sua dimora nelle tenebre*: locchè risguarda la Filosofia, ma non i Cristiani; non meno che quello cui egli soggiunge contro gli *empj*, i quali avviliscono la Divinità sino alle immagini più triviali, e basse.

De ulyst Theol. c. 1 §. 2. t. II. p. 2.

E' dunque pienamente dimostrato, che per le persone non iniziate non s'intendono mai i Cristiani battezzati, ma quelli che non hanno ricevuto i Sacramenti, i quali sono gli stessi che vengono pure chiamati col nome di moltitudine o di volgo, τῶν πολλῶν; locchè significa la moltitudine che non è distinta dal carattere d'alcun Sacramento; profana per

conseguenza e contaminata; non iniziata, non consacrata, ed esclusa perciò da' Misteri.

SEZIONE VI.

Che non si trova in s. Dionigi alcuna cosa da tenersi occulta a' Fedeli.

Ed in fatto, se noi scorriamo le Opere di s. Dionigi non vi troveremo cosa alcuna che convenisse tenere occulta a' Fedeli.

Per proporre qui in poche parole un ristretto della sua dottrina, io osserverò prima di tutto che ella sembra presa da qualche passo di s. Clemente d'Alessandria. Da lui egli ha preso il modo negativo di contemplare Iddio, dicendo quello che esso non è, piuttosto che dicendo quello ch' egli è; col dar bando alle immagini, a' sensi, a' raziocinj, all' intendimento stesso, e sollevandosi al di sopra d'ogni pensiero, e d'ogni umana dimostrazione. Vi sono pure in s. Clemente alcuni passi, i quali riguardano la distinzione e la subordinazione delle Gerarchie celesti. S. Dionigi non ha fatto che estenderlo, e dargli risalto con dell' espressioni straordinarie. In tutto questo non v'è cosa che si debba occultare a' Fedeli, come pure non ve n' è in tutto quello ch' egli dice degli Angeli, nè in tutto quello ch' egli dice de' Nomi Divini, locchè in sostanza non è se non la spiegazione della Teologia che si chiama Simbolica, o sia una perpetua dimostrazione che Dio è infinitamente al di sopra di tutto quello che si può dire e pensare di lui, dottrina sublime per ve-

verità, ma nel tempo stesso comunissima fra i Cristiani. Tutti i Ss. Padri l'hanno spiegata al popolo. S. Agostino fra gli altri ha predicato che per conoscere Iddio conveniva rigettarne come imperfetto tutto quello che si presentava al nostro pensiero. *Quidquid occurrerit negat*; locch' Egli ravvolge in molte forme con un modo men turgido, ma al tempo stesso più schietto e più preciso di s. Dionigi. Non parlo del Trattato della Gerarchia Ecclesiastica, il quale è tutto pieno di Tradizioni occulte, come tutti gli altri; ed il quale nondimeno è tutto fatto per i Fedeli, onde dimostrare che egli non vuole occultarsi già ad essi.

Rispetto alla Deiformità, cioè all'imitazione per quanto è possibile di Dio, e di Gesucristo, stato il più sublime a cui egli sollevi i Fedeli, egli fa vedere in tutto il libro della Gerarchia Ecclesiastica, che la virtù di essa Deiformità è diffusa nel Battesimo, nella Unzione, nella Ordinazione, e sopra tutto nell'Eucaristia, per dimostrare che in ciò non esiste cosa da occultarsi a' Cristiani; poichè ciò non è altro che il perfetto ed ultimo effetto de' Sacramenti ch'essi frequentano ogni giorno, purchè ne facciano un uso degno.

E' vero, che nel Capitolo in cui parla de' Morti, egli distingue i Fedeli come in due classi, gli uni de' quali sono i più perfetti od i Deiformi, gli altri menano una vita santa non ancora in questo grado di perfezione. Ma ciò non è che per introdurre una specie di separazione per la comunicazione di certi Misteri. Finalmente si osservi quello che i nuovi

Mistici stabiliscono di particolare, e non se ne troverà pure un cenno in s. Dionigi. Vi si trova in tutte le pagine la contemplazione; ma non si trova in alcun luogo l'atto uniforme ed irrevocabile non meno che irreiterabile in cui essi la ripongono. Vi si trovano le illustrazioni, sopra-illustrazioni, unioni e sopra unioni, semplificazioni, riduzioni in unità ec. ma non mai le impotenze di fare degli atti. Al contrario dappertutto vi sono delle domande, de' rendimenti di grazie, de'desiderj del bene. In un sol luogo egli parla di passività, insinuando le estasi ed i rapimenti del suo Gerotèo, il quale non solo *aveva imparato* per mezzo della dottrina, ma anche *aveva sofferto*, cioè sperimentato le cose divine. A questo solo cenno debbono l'origine loro tutte le passività de'Mistici. Ma non vi si troveranno mai le condizioni che vi hanno messe i Mistici approvati, e meno ancora quelle degli ultimi che sono sospetti. (*) . . . . .

Locchè è, come abbiamo veduto, il ristretto della Teologia di s. Clemente, come quella di s. Dionigi. Ma in tutto questo non si trova cosa che debba essere occultata a' Fedeli; poichè anzi questo è manifestamente quello a cui tutti debbono mirare. Dopo aver poi tolto alla Tradizione particolare due de' tre testimonj citati, ascoltiamo il terzo, che ci occuperà un poco più lungamente non solo

(*) Qui manca una pagina e mezza impiegata altrove dall'Autore, e non rimane che il restante della Sezione come segue.

solo a cagione della lunghezza, ma ancora a motivo dell' ambiguità, e dell' oscurità affettata della sua Opera.

SEZIONE VII.

Passo di s. Clemente Alessandrino.

Non occorre replicare, che il termine di Tradizione appresso s. Clemente, del pari che appresso gli altri, è un termine generale il quale comprende quello ch' è scritto, ed anche quello che non lo è; nè che le Tradizioni cristiane sono chiamate Tradizioni occulte, perchè sono tali pegl' Infedeli, e per quelli che non sono iniziati ne' Misteri. Se ne trova un passo espresso in s. Clemente sulla fine del settimo Libro, da dove io comincierò per essere di quelli de' quali si abusa maggiormente. *Dopo aver trattate queste cose, e avere spiegato il luogo che risguarda i costumi da ogni verso*, ἀποράδην, ed *in succinto: avendo pure diffusi qua e colà i dogmi vivificanti che sono i veri motivi della cognizione perfetta*, πῆς γνώσεως, *cosicchè la rivelazione delle sante Tradizioni non sia agevole a qualcheduno che non sarà iniziato ne' Misterj, terminiamo quello che abbiamo promesso*. Per conseguenza si vuole occultarsi precisamente a' non iniziati, cioè agl' Infedeli, e non già a' Fedeli, i quali non sono mai stati chiamati ἀμύητοι, non iniziati ne' Misteri, come si è veduto. *Lib.* VII. *p.* 760. *Rem. p.* 1710.

Per eludere un passo così preciso, per Misteri qui s'intende quelli della Gnosi; ed io ne convengo,

go, se per Gnosi s' intende, giusta s. Clemente, il vero e puro Cristianesimo; poichè a quelli appunto che non ne hanno il carattere si schiva di scoprirsi. Ma se per Gnosi s'intende lo stato particolare delle pretese impotenze mistiche, è un estremo assurdo il dire, che il Libro degli Stromati non sia fatto che per essi, o che eglino soli possono intenderlo.

Primieramente, con questa nuova interpretazione si dà al termine ἀμύητων, un senso che non ha mai avuto appresso alcun Autore. In secondo luogo si esclude dalla cognizione di questo Libro, e delle cose divine, tutti coloro che non sono nello stato straordinario di passività; cioè non solo tutti gl'imperfetti, anche quelli che approfittano, ma ancora de' grandissimi Santi, e de' perfettissimi Cristiani.

Si dirà che precisamente non si sono esclusi che i Patici, cioè, le persone ancora soggette alle loro passioni. Ma bisogna riflettere che s. Clemente non distingue tra i Fedeli se non i Patici, ed i Gnostici. Quelli che sono ancora tormentati dalle loro passioni, e quelli che le hanno domate; cosicchè colui che non è d' uno di questi stati, è dell' altro; chi non è fra quelli, ch' egli chiama παδικὸς, ὁ ἐμπαδὴς, i quali pure secondo lui sono del comune, è Gnostico spirituale o intellettuale.

Rapporto alle sante Tradizioni, le quali si vuole che sieno quelle dello stato passivo, bisogna prima di tutto vedere, se questa spiegazione possa quadrare col passo di cui si tratta. In tutto questo passo cominciando alla pagina 753 si tratta di rispondere alla obbiezione che gli Infedeli traevano

Lib. VII. p. 751.

dagli

dagli Eretici contro il Cristianesimo, dicendo: *Che non bisogna prestarci fede a cagione dell'eresie, e della diversità de' nostri sentimenti*. Per rispondere, dopo aver dimostrato che gli Eretici sono confutati dalla Scrittura, egli viene finalmente alla Tradizione, mostrando che gli Eretici trasportati dal desiderio della gloria, *corrompono quello che fu lasciato alla Chiesa dagli Apostoli*. E dic'egli, *essi sarebbero gloriosi se potessero intendere ciò che è stato primieramente trasmesso dalla Tradizione*, τὰ προπαραδεδομενα, ch'è in una parola l'argomento di Tertulliano, di s. Agostino, di Vincenzo Lirinese, e d'altri. Egli incalza questo ragionamento co' principj, dimostrando che le vere Chiese sono le prime di tutte, ch'esse hanno per Tradizione il senso delle Scritture; mentre le eretiche, *le quali non hanno che una falsa chiave*, non vengono come noi, *per la via della Tradizione del Signore; ma spezzando la porta e forando il muro*. E finalmente prova colla storia, che *la Chiesa Cattolica è l'antica e la prima, e che le conventicole degli eretici sono posteriori*. Il nome stesso degli eretici, il quale viene o dal loro Autore, o dal luogo del nascimento dell'eresie, o da qualche cosa simile, gli serve a quest'oggetto. Ecco dunque ciò ch'egli chiama Tradizione in tutto questo passo. Si farebbe ridere il Mondo intendendo qui altra cosa fuorchè la Tradizione comune e fondamentale di tutta la Chiesa. Questo è quel genere di Tradizione ch'egli vuole occultare agl'Infedeli, per riserbarne il segreto alla sola Chiesa, che sola pure ne sa far buon uso; e

Ibid. p. 702.

Ibid. p. 706.

quest'

quest' è la ragione generale del segreto de' Cristiani.

Rispetto al luogo morale ch' egli ha trattato, egli è quello della vanaglòria, e della licenza degli eretici, che evitano, segregandosi dalla Chiesa, le riprensioni, e le ammonizioni di essa, per dedicarsi a' loro piaceri; locchè in fatti è il punto ch' egli ha trattato succintamente nelle pagine precedenti, come si può vedere.

Noi abbiamo dunque stabilita la vera nozione della Tradizione col passo, del quale si faceva uso per istabilire nella Chiesa la Tradizione falsa e la sospetta, cioè la Tradizione d' un nuovo Mistero occultato a' Fedeli medesimi.

SEZIONE VIII.

Altri passi dello stesso Padre: Vera nozione della Tradizione.

Non solamente poi in questo luogo, ma in tutta l' Opera egli stabilisce contro i Gentili una Tradizione, ch' egli chiama *Tradizione gnostica ed intellettuale*, per opporla alle Tradizioni confuse e favolose delle false Religioni. Ma per illustrare a fondo la materia, bisogna osservare, che l' intenzione di s. Clemente, come pure di tutta la Chiesa, è sempre stata dall' origine, rispettando in sommo grado l' autorità della Scrittura, di dare l' autorità della Tradizione non scritta come il fondamento principale del Cristianesimo, perchè questa Tradizione è la pienezza della cognizione Cristiana, la quale colla Scrittura stessa, e colla sua retta interpretazio-

Lib. I. *p.* 277. *cc.*

zione comprende nella sua estensione tutti i dogmi scritti e non scritti.

Questa Tradizione sempre viva nella Chiesa è quella che ne forma la regola immutabile: dessa è la Legge del nuovo Testamento scritta ne' cuori: per mezzo d' essa si trova confusa ogni eresia avanti d' aprire la Scrittura per convincerla: per mezzo d' essa hanno sostegno i buoni costumi egualmente che la buona dottrina, locchè fa dire a s. Clemente, che *la vita del Cristiano spirituale*, τῆ γνωστικῆ, non è altro che azioni, parole, opere, ed una dottrina che seguono la Tradizione del Signore.

Tutto questo adunque preso insieme compone la Tradizione della scienza della salute, che si chiama γνῶσις; e questa chiave ci farà intendere quello che s. Clemente ha detto della Tradizione. Egli racconta la cura che si è data egli di ascoltare i discepoli degli Apostoli in tutte le parti dell' Oriente. Essi conservavano, dic' egli, la Tradizione della santa *dottrina di Pietro, di Giacomo, di Giovanni, di Paolo, e degli altri santi Apostoli. Dio aveva conservato lungamente questi grand' uomini per lasciare a noi il deposito ch' essi avevano ricevuto*. Egli si ricordava le loro parole; ed il Libro degli Stromati era una specie di registro delle belle cose ch' ei raccoglieva da essi, acciocchè gli servissero di consolazione nella sua vecchiezza. *Essi non l' avranno a male*, continuava egli, *ch' io conservi, non già con una chiara esposizione, ma con una spezie di note e di cenni abbreviati, la loro santa Tradi-* Lib. I. p. 174

dizione, cosicchè la non si smarrisca. Qual era questa Tradizione? Quella d'uno stato straordinario, di cui non se ne trova indirizzo in tutta la sua Opera, nè in tutti i primi secoli? Egli aveva delle viste ben diverse. Queste erano le parole che i discepoli degli Apostoli avevano intese dalla bocca loro, o gli Apostoli stessi dalla bocca del Signore, come
Act. XX. 35. queste di s. Paolo: *E' cosa più beata il dare che il ricevere;* parole simili a quelle che s. Ireneo aveva udite dalla bocca di s. Policarpo, che si ascoltavano con entusiasmo dalla bocca di questo Santo vecchio. Si rimarcava quello ch' essi avevano detto contro gli Eretici sulle Scritture divine, i sensi occulti ch' essi vi trovavano per l'edificazione della fede e de' costumi, i consigli e gli esempj ch' essi davano per la pietà, le loro belle sentenze per dare l'idea d'una vita perfetta ed edificante: come questa di s. Mattia, che voleva, dice s. Clemente, che il Cristiano imputasse a se stesso i falli del suo prossimo, perch' egli lo avrebbe convertito, se fosse vissuto come doveva. Tali cose che si trovano sparse in s. Clemente, facevano la materia delle collezioni, delle quali egli ha composto i suoi stromati. Se prestiamo fede alle Osservazioni, tutto questo non meritava l'attenzione di s. Clemente. Le impotenze dello stato passivo erano quelle ch' egli andava cercando in Grecia, in Siria e dappertutto.
Anm. p. 352. *Siccome*, dicesi, *egli aveva a dire le cose più stupende e più incredibili, così egli ha voluto dirle colla maggior autorità; ed il commercio co' grandi uomini poteva bene accordargliela.* E tutto questo è

ri-

riferito con tanta enfasi unicamente per condurci a' prodigj dello stato passivo; come se il rimanente del Cristianesimo non avesse alcuna profondità, e non avesse bisogno d'autorità per essere stabilito.

Si fa dire a s. Clemente, ch'egli non iscopriva nel suo Maestro queste Tradizioni della beata dottrina, se non *ascoltandolo senza ch'egli se ne accorgesse*. Io trovo solamente nel testo ch'*egli cercava di scoprire quello ch'era occulto*. Il resto è invenzione d'un bello spirito per dare a questo passo l'aria la più misteriosa. Tutto quello che si può conchiudere dall'originale si è, che questi grand'uomini non erano parlatori. Abbisognava una santa industria per trar da essi i loro pii segreti. Ma finalmente cos'erano questi segreti? *Erano il succio raccolto da un'ape diligente su' fiori del campo Profetico ed Apostolico*; locchè mai ha voluto dir altro se non quello che risguardava la fede pubblica di tutta la Chiesa. *Strom. Lib. I. p. 276.*

Del resto, dice s. Clemente, *tutto quello ch'io scrivo è un nulla in confronto di quello che ho avuto la buona sorte di ascoltare; mentre esisteva in questi beati uomini una forza divina, e tutti i loro discorsi erano pieni della grazia dello Spirito Santo.* Questo adunque era quello che rendeva tali discorsi così preziosi. Essi ammiravano la Scrittura; ma la grazia della viva voce ch'era una Scrittura animata, vi aggiungeva un prezzo infinito.

Le cose, segrete prosiegue s. Clemente, *si affidano alla parola*, alla viva voce, *e non alla Scrittura*. La Scrittura è morta, la viva voce tocca maggior-

Ibid. p.276. giormente. La Scrittura, dice il nostro Autore, non risponde nulla; la viva voce si sostiene, e si difende da se stessa.

La Scrittura si comunica ad ogni sorta di persone, degne ed indegne; la viva voce scioglie coloro a cui si palesa, e teme manco d' essere profanata. Coloro i quali sanno ch' era proibito lo scrivere il Simbolo degli Apostoli, intendono fino a qual punto si estendeva questa precauzione: *E' difficile*, diceva s. Clemente, *che la Scrittura non isfugga: si si perde prendendola male, e voi date una spada ad un furioso.*

Ibid.

Secondo questi principj, direte voi, non c' era bisogno di Scrittura santa. Questo non è quello che ci dice s. Clemente. La Scrittura conserva il segreto divino. *Le figure di cui essa si serve, sono involucri, e non ornamenti.* Essa non dice se non quello che Dio vuole: lo Spirito Santo poteva farla parlare così schiettamente, che non vi fosse stata alcuna difficoltà; ma egli ha voluto conservare la sua autorità alla Tradizione ed alla viva voce; tutte cose che non vagliono nulla per la Tradizione autentica di tutta la Chiesa.

Lib. VI. p. 678.

Rem. p. 182. S. Clem. Lib. I. p. 276

Si obbietta in questo passo medesimo, che *Dio*, secondo s. Clemente, *ha rivelato al gran numero ciò ch' era per il gran numero, e non quello ch' egli sapeva non convenire che al picciolo, e ch' esso era atto a ricevere per essere formato.* Egli non parla in questo modo. Ciò sarebbe stabilire due rivelazioni per due classi di persone: non ve n' ha che una sola. *Egli non ha*, dice egli, *rivelato alla moltitudine*

dine quello, che non le conveniva, cioè la verità di Dio, la quale essa non avrebbe potuta portare, *ma egli l' ha rivelata a poche persone, alle quali egli sapeva ch' essa converrebbe, che la riceverebbero, e che si lascierebbero formare*. Perciò fin dall' origine, egli non si è fatto conoscere che da' Patriarchi. La Tradizione ha dispensato con prudenza i segreti divini. Siccome prima del combattimento v' è la scaramuccia, così vi sono de' misterj più piccioli che precedono i grandi. Bisogna saper opporre agli eretici *la regola della venerabile gloriosa Tradizione, che esistette fino dall' origine del mondo*. La Tradizione, dicesi, dello stato passivo era quella ch' esisteva presso i Patriarchi. No. Quello era la Tradizione della legge naturale *che veniva dalla contemplazione della natura*, e sublimava gli spiriti a Dio. *Ibid. p 177.* *Ibid.*

Si obbiettano molti passi, in cui si parla del silenzio, come del conservatore della verità e del culto divino. Io convengo del silenzio riguardo a' non conoscitori della verità; ma converrebbe dimostrare, che i Cristiani fossero risguardati come tali. Rispetto al culto, è vero ch' una delle sue parti principali è di tacersi davanti a Dio, nella impossibilità di concepire le di lui grandezze. Ma a proposito di quest' ultimo passo, esso è preceduto da queste parole: *Il mio disegno in tutto questo Libro si è di far vedere che il Gnostico è il solo santo, il solo che adori Dio, come conviene alla Maestà di esso*. Intendasi qui per Gnostico il Cristiano, il quale si rende perfetto secondo le regole comuni del *S. Clem. Lib. I. p. 294 Lib. VIII. p. 701.*

Cristianesimo: il senso è ottimo: intendasi uno stato straordinario: voi escludete dalla santità quelli che voi stesso chiamate Santi, e togliete ad essi il culto. Quello che segue fa bene apparire, che s. Clemente vuol far onore a tutta la Chiesa, e non già ristringersi ad uno stato solo. *Colui* dic' egli, *ch' è disposto in tal modo, onora i Magistrati, i proprj genitori, i vecchj: egli rispetta la Filosofia e la Profezia: egli onora il primo principio, ed il figlio suo* ec. Oserassi attribuire queste virtù allo stato passivo, come se fuori di questo stato esse non si praticassero che imperfettamente?

SEZIONE IX.

Altri passi.

Si abusa di molti passi, ne' quali si riconoscono come due ordini nella Chiesa, l' uno de' comuni, e l' altro de' perfetti. Ciò non fu mai messo in dubbio: questi due ordini esistettero sempre, e sempre esisteranno. Quelli che s. Paolo ha chiamato i perfetti sono gli stessi che s. Clemente ha chiamato i Gnostici, e che noi chiamavamo naturalmente i divoti, prima che questo termine fosse messo in ridicolo. Checchè ne sia, vi sono stati, e vi saranno sempre tra' Fedeli coloro che fanno una professione particolare della pietà, e quelli che menano una vita comune. Conviene parimenti osservare, che si danno ad essi delle istruzioni differenti; mentre è naturale e prudenziale il farlo. Quindi vi è sempre nella Chiesa uno spirito di direzione e di condotta che adat-

ta

ta le istruzioni Cristiane alla capacità de' soggetti, e per le istruzioni pubbliche, queste si rivolgono ordinariamente verso gl' imperfetti che formano il maggior numero. Ma s. Paolo ordina *d' istruire pubblicamente, e nelle case*. Si riscontrano in s. Giacomo, nelle Costituzioni di s. Clemente, e in altri Libri, de' consigli particolari che si davano a ciascuno secondo il suo stato. Quando voi vorrete conchiudere da ciò, che questi erano Misteri incomunicabili, e Tradizioni occultate piuttosto ad uno stato che ad un altro, non vi sarà senso nel vostro discorso. *Act.* XX. 20.

Facciamone l' applicazione. Ci si obbietta questo passo: *Tali cose sono intese da coloro che furono eletti dal Signore per la cognizione perfetta:* dunque v' è in ciò un' elezione particolare, e quindi una specie di distinzione: dal canto di Dio, come questo Padre lo spiega, lo accordo: dunque vi sono rapporto alla disciplina della Chiesa de' segreti incomunicabili ad alcuni; questo non è quello che dice s. Clemente. *Rem p. 711. S. Clem. Lib.* VII. *p.* 700.

Io vado più innanzi. L'Osservazione obbietta quest' altro passo: *Si dà alla fine la cognizione perfetta,* γνῶσις παραδίδοται, *a coloro che sono i più fatti per essa, e che ne sono giudicati degni, perch' essa è la cosa che esige la maggior preparazione ed il maggior esercizio*. Io potrei dire che bisogna sottintendere che questi *sono eletti da Dio*, come si enunzia nel passo precedente, e che ivi non v' è nulla, per la disciplina della Chiesa. Ma quale inconveniente si trova nel riconoscere, che la Chiesa stessa ed i suoi *S. Clem. ibid.*

Ministri nell' istruzione particolare daranno piuttosto degli insegnamenti sulla perfezione Cristiana a quelli che vi si troveranno meglio disposti? Dunque tali istruzioni sono incomunicabili, e l' ordine inferiore è profano, e non iniziato riguardo a ciò: quest'è un eccedere di troppo.

E quest' è pertanto quello che bisogna provare. Si vuole provare uno stato, del quale non si trova un cenno ne' Ss. Padri: nè si adduce altra scusa a questa mancanza se non il dire che non si osava parlarne al comune degli uomini, come non si osava parlare a' Catecumeni dell' Eucaristia; e non si crede ottener nulla se non s' incalza a tale eccesso l' argomento,

SEZIONE X.

Continuazione de' passi.

S. Clem. Lib. VI. p. 670. *Gli eretici sovvertono la vera dottrina di Gesucristo, perchè non ispiegano la Scrittura come conviene alla dignità di essa. Imperciocchè il vero mezzo di restituire a Dio il deposito della verità affidatoci, è lo spiegare convenevolmente la dottrina di nostro Signore colla pia Tradizione degli Apostoli*; e non come gli Eretici, mettendo insieme gli Apostoli co' Profeti.

Io riferisco questo passo per dimostrare che la Tradizione degli Apostoli nello stile di s. Clemente non è una Tradizione occulta, la quale da loro passi a certi Fedeli piuttostochè a certi altri; ma la dottrina pubblica, *che dopo essere stata udita dall'*

Ibid.

orec-

orecchie, secondo le parole di Gesucristo, e poscia predicata sopra i tetti.

Egli riferisce nel medesimo passo le parabole di nostro Signore, per dimostrare ch' egli celava la sua dottrina, ma agl' Infedeli, e non a' suoi Discepoli, e finisce dicendo: che *la Gnosi* e la vera Scienza della salute, *è di conservare l' esposizione della Scrittura secondo la regola Ecclesiastica, la quale non è altro che l' accordo, e l' uniformità della Legge e de' Profeti col nuovo Testamento lasciato da nostro Signore.* In ciò non v' è cos' alcuna occultata se non a' nemici di Gesucristo, e non vi sono per i Fedeli segreti di sorte alcuna nella sua Chiesa.

SEZIONE XI.

Altri passi.

Si obbietta questo passo: *La cognizione ch' è la perfezione della fede, s' estende al di là della Catechesi, cioè della prima istruzione, come conviene alla maestà della dottrina del Signore, ed alla regola Ecclesiastica.* Rem. p. 170. S. Clem. Lib. VI. p. 996.

Se io spiego la Catechesi per la prima istruzione, lo fo secondo s. Clemente, il quale la defenisce in questo modo nel suo Pedagogo: *La Catechesi*, dic' egli, *è l' istituzione che conduce alla fede*, e quindi al Battesimo. Ecco dunque dué istruzioni: la prima, ch' è il Catechismo, la quale guida alla fede per mezzo de' primi elementi: la seconda, la cognizione, γνωσις, che guida alla perfezione. E' giusto che s' istruiscano i principianti in un modo diverso Ped. Lib. I. p. 95.

da' perfetti; ma qui non v' è cosa incomunicabile a' Fedeli. All' opposto anzi devesi cominciare a mostrare la perfezione a coloro che sono stabiliti sul fondamento del Cristianesimo.

Quindi noi non troviamo in s. Paolo che due specie di nutrimento, il latte, e l'alimento solido. Questo passo ha diverse interpretazioni, giusta il sentimento di s. Clemente nel suo Pedagogo; il latte risguar-
Ped. lb. p. 99 da la cognizione *della verità* in questa vita, *ed il nutrimento solido può significare l' evidente rivelazione del secolo futuro intuitivamente*. Osservisi sempre di passaggio in questo s. Padre l' interpretazione naturale di questo passo di s. Paolo, e la visione intuitiva riservata alla vita futura. Non andiamo sino a
Strom. Lib. V. p. 578. tal punto. *Il latte*, dic' egli, è *la prima istruzione, la Catechesi, come il primo nutrimento dell' anima; ed il nutrimento solido è la contemplazione che mira in alto, che sono le carni ed il sangue del Verbo*, cioè *la comprensione della potenza e dell' essenza divina*. Abbiamo già veduto cosa sia la Catechesi. S. Clemente, dietro a s. Paolo, non conosce che due specie d' istruzioni; il latte, e l' alimento solido, cui questo Autore interpreta per la Catechesi, e per la contemplazione. Incontinente dopo la Catechesi che v' introduce al Battesimo, si comicia a darvi delle lezioni per innalzarvi ad uno stato più perfetto. Quindi non v' è cosa incomunicabile a quelli che sono Cristiani, e queste Tradizioni secrete non si trovano.

E' vero che s. Clemente trova in questa distinzione di latte e d' alimento solido un argomento per

pro-

provare che *non bisogna comunicar tutto al volgo*. Ma conviene ricordarsi, che secondo la dottrina della Chiesa alla quale egli addatta le parole di s. Paolo, il solido dell' istruzione non dovevasi comunicare a coloro ch' erano tuttavia *nella Catechesi*, cioè, *fra i Catecumeni*, i quali da essa avevano il nome. Se inoltre vi erano delle distinzioni, esse dipendevano dalla prudenza che distribuiva la parola a ciascuno secondo i suoi bisogni, ma non da una regola stabilita di celare la perfezione a' Fedeli, come profani rispetto a ciò, ed indegni di sentirne a parlare. *Ibid. p. 579.*

E tanto è lungi che la distinzione di latte e d'alimento solido induca una differenza nelle cose che si dovevano insegnare agli uni ed agli altri, che al contrario s. Agostino in un Trattato sopra s. Giovanni già citato dimostra, che il medesimo Gesucristo, e le medesime verità, secondo i differenti gradi di cognizione, sono talvolta latte, e talvolta alimento solido; latte pegli uni, alimento solido pegli altri: d' onde egli conchiude contro gli eretici non essere permesso di credere nè d' insegnare che vi sieno delle verità che si debbano insegnare a' Fedeli, come più solide di quelle che si sono insegnate loro facendoli Cristiani. Egli dimostra pure che il termine di *fondamento* è più proprio per esprimere quello che si dà a' principianti, di quello che il termine di latte o d' alimento solido; perchè prendendo il solido si perde il latte; mentre all' opposto innalzando l' edifizio si conserva il fondamento. Quindi in tutte le cognizioni che appartengono alla fede sono comuni tra i Fedeli, e non esiste differenza che dal più al meno. *Tract 98.*

Questa è pure l' intenzione di s. Clemente nel luogo che noi trattiamo. Ciò ch' egli vuole che si occulti, *è*, dic'egli, *la contemplazione delle carni e del sangue del Verbo*, cioè *la comprensione dell' essenza, e della potenza divina*. Ora si può bene, non risguardando che il grado maggiore o minore, darne più agli uni che agli altri. Ma che vi sia qualche cosa da dire sulle grandezze di Dio, della quale si giudichi indegno il popolo fedele, quest' è un discorso inaudito ed insostenibile.

S. Agostino qui ci serve d' un grand' esempio. Non v'è alcuna verità della Religione, alcuna sublimità di contemplazione ne' suoi scritti i più profondi, di cui non se ne trovi pure ne' Sermoni da lui fatti al popolo. Tutta la differenza consiste nel prendere le cose più rimotamente, e proporle in un altro modo; locchè supponeva nella Chiesa differenti gradi di cognizione; ma non mai cosa veruna di cui il popolo fosse giudicato indegno, e nella quale esso fosse risguardato come profano.

Quindi il picciolo numero a cui dovevano passare le Tradizioni senza scritto, non è il picciolo numero di quelli ch' erano nello stato passivo. Tolgalo Iddio. Abbiamo già veduto in qual senso le Tradizioni Cristiane quantunque universali nella Chiesa, rispetto all'universale, sieno di pochi. Lo sono di meno ancora se si mira a quelli che sono preposti per insegnarle, ed a cui il popolo deve prestar fede: e sono finalmente di meno ancora, e d' un numero picciolissimo in se quando si miri a quelli che ne approfittano, che finalmente sono i soli, ne' quali le perfe-

fezioni Cristiane sussistano nella loro perfezione. Imperciocchè, come dice s. Clemente: *A che serve la sapienza che non rende saggio*? Perciò sarà sempre vero, che secondo questa segreta rivelazione la quale guida alla pratica, Gesucristo è rivelato a pochissime persone, e l' effetto della Tradizione è passato a pochi. Ma che perciò convenga pensare, che *questi pochi a cui si trasmisero le sante Tradizioni*, sieno persone d' un certo stato particolare, ciò sarebbe un voler confonder tutto. Imperciocchè qui si tratta *della Tradizione che viene dalla cognizione della Gnosi*, γνωστικὴ παράδοσις. Ora questa cognizione non è *altro che la scienza delle cose che saranno, e che sono state*, in quanto furono rivelate da' Profeti e da Gesucristo: poichè in vano si ascolterebbe la Filosofia, qualunque sfarzo di scienza faccia essa, *se mettendosi sotto la disciplina* (di Gesucristo) *non si ascoltasse la voce Profetica, dalla quale s' impara come sono, come furono, come saranno le cose presenti, passate e future*, cioè quello che risguarda l' avvenimento di Gesucristo, e lo stabilimento della sua Chiesa. Ecco quello ch' è presente: le predizioni, e le figure, ecco il passato: le promesse e le ricompense, ecco il futuro. Ecco del pari manifestamente, giusta la connessione del discorso, e di tutto il Libro, in qual maniera convenga intendere s. Clemente. E questo, sotto il nome di Tradizione è egli poi altro che tutto il corpo della Dottrina Cristiana? questo pure indubitabilmente è quello che deve passare a poche persone nel senso che abbiamo osservato. Lib. 4. p. 99.

Mi rimane ancora un passo che m' era quasi sfug-

gi-

Lib.V.p.578 gito, ed è quello in cui s. Clemente dice, che la *Tradizione Gnostica*, o intellettuale *era un dono spirituale, il quale non si comunicava che di presenza, e non si poteva trasmettere per mezzo d' una Epistola*. Tutte le volte che si trovano i termini di *Gnostico*, e di Spirituale, bisogna sempre che questo sia lo stato passivo. Ma io domando per qual ragione non se ne potesse allor parlare in una Epistola? Donde ne veniva la proibizione, o l' impossibilità? Prendiamo un senso più naturale. Quello che non si poteva insegnare per Lettere (perciò un' Epistola per lunga che fosse, era troppo breve, giusta l' espressione di s. Clemente in questo luogo) *era la pienezza di Gesucristo, la quale s. Paolo desiderava di spiegar loro a viva voce, chiamandoli a Gesucristo colla predicazione del Mistero ch' era stato tenuto occulto in tutti i secoli precedenti; ma che adesso era svelato dalle Scritture profetiche, per istabilirne la cognizione fra tutti i Gentili, secondo l' ordine di Dio eterno*: tutte parole scielte per ispiegare non già uno stato particolare, senza il quale possiamo esser Santi, e grandissimi Santi, ma la comune professione del Cristianesimo. Questo era dunque un Mistero così grande, che s. Paolo non voleva rinchiuderlo dentro gli stretti limiti d' una Lettera, conoscendo d' aver bisogno per alleviare il suo cuore, di tutta l' estensione di questo discorso di viva voce, cui egli faceva durare a notte bene inoltra-

Act. XX. 7. ta con trasporto di tutti i suoi uditori.

E quand' anche non si volesse stare attaccati al termine di Epistola, ma estendere generalmente l' espres-

l' espressione di s. Clemente ad ogni Scrittura, noi abbiamo fatto vedere come vi sia nella maniera di spiegare tutti i misteri del Cristianesimo, sì per la contemplazione che per la pratica, un non so che il quale non si può spiegare che a viva voce, consegnandolo *ne' cuori nuovi*, *come in un Libro preparato dallo Spirito Santo*, come dice altrove s. Clemente. Lasciamo adunque queste Tradizioni particolari a quelli che vogliono ingannare, e non riconosciamo se non quelle che sono pubbliche in tutta la Chiesa, e la di cui rinomanza è manifesta in tutto l' Universo.

SEZIONE XII.

Riflessioni sopra i tre Autori, de' quali si esaminarono testè i passi.

Se una cosa tanto straordinaria come la Tradizione occulta nella Chiesa fosse vera, se ne troverebbero degli indizj in tutti gli Scrittori Ecclesiastici. Ma non se ne trova il menomo vestigio. Tre soli Autori che si citano non dicono cosa che vi si assomigli, e non conoscono altre Tradizioni, che quelle che si trovano dappertutto, e che si chiamano le Tradizioni Apostoliche. Per dimostrarne poi l' impossibilità assoluta raccogliamoci un momento sopra questi tre Autori.

Quanto a s. Clemente d'Alessandria, il piano che gli si attribuisce è in primo luogo, come abbiamo osservato da principio, che volendo mostrare le bellezze della Religione Cristiana ed attirarvi gl' Infedeli,

egli

egli non parla che d' uno stato ignoto, senza il quale si può essere perfetto Cristiano. Io non so come si accetti un assurdo di questa natura. Eccone un altro: questo è, che si pone fra le mani di tutti i Cristiani un Libro cui essi non sono capaci d' intendere, e cui non è permesso di spiegare ad essi. Il fatto è manifesto. S. Clemente dichiara dappertutto ch' egli affetta di rendersi inintelligibile a quelli che non sono del secreto. Di tal novero non sono che i passivi, i quali sono obbligati a riputare come profani rispetto a loro, ed indegni del loro mistero tutti gli altri Cristiani. Ma per qual via dunque vi si giungeva? Di qual Direttore s' attendeva il consiglio per entrarvi? Chi concedeva il potere di aprirsi ad essi, e chi levava le proibizioni di parlare a questi profani? Adesso non v' è niente che sorprenda: si può parlare a chi si vuole di quello che si vuole. E' vero che bisogna ricorrere ad un Direttore abile e sperimentato; ma ciascuno crederà che il suo sia tale. E al tempo di s. Clemente, quando si cominciava a divenire un poco passivo, a chi si si rivolgeva? al Vescovo, a qualche Sacerdote delegato da lui, a quel Sacerdote che si voleva. Si attendeva forse che Dio facesse qualche cosa di straordinario, e non vi erano delle vie comuni per ritrovare questo Direttore che si cercava?

Coloro che volevano farsi Cristiani, sapevano bene esservi una Religione Cristiana, la quale aveva i suoi Vescovi, i suoi Sacerdoti, a' quali ciascuno indistintamente li conduceva; ma chi sapeva che vi fosse uno stato passivo? Non se ne trova cenno ne'

Li-

Libri, non ne' Sermoni; non si sapeva che vi fosse una Tradizione occulta: poichè si ha un bel dire: nessuno ne parla, e non si trovano in s. Clemente che le Tradizioni Apostoliche, che sono il fondamento della Chiesa.

Veniamo a Cassiano. Egli è inescusabile per avere rivelato il segreto della passività, e quello della Tradizione segreta, ancor più importante. Almeno il suo Libro doveva essere occultato al comune de' Cristiani, ed anche de' Monaci, quanto le Catechesi sull'Eucaristia lo erano a' Catecumeni ed agl' Infedeli. Tuttavia il suo Libro è fra le mani di tutti, e non si fa alcuno scrupolo d'aver tradito un segreto di Religione.

Coloro che hanno cercate delle ragioni perchè l'Opera del preteso Areopagita sia rimasta ignota per tanti secoli, dicono che non si ardiva svelarla a motivo de' misteri ch'essa conteneva, i quali si dovevano occultare agl' Infedeli; ma nessuno s'è mai immaginato di dire che si dovessero del pari occultare alla maggior parte de' Cristiani. In fatti i Nomi Divini, la Celeste Gerarchia, ed almeno la Teologia Mistica, nella quale si pretende divolgato tutto il segreto dello stato passivo, non doveva essere comune tra i Fedeli. La pretesa Tradizione occulta sussisteva ancora fino dal suo tempo, poichè si pretende anche averla egli riconosciuta. Tuttavia il di lui Libro fu conosciuto. Se i Cattolici non volevano dapprincipio riconoscerlo, non è già che se ne facesse un mistero; ma non si poteva credere che un Autore così antico comparisce improvvisamen-

te

te senza che se ne fosse mai sentito a parlare. I Severiani che lo producevano, potevano dire: Noi non osiamo parlarne; esso non era noto che ad un picciolo numero di Mistici.

Finalmente, vi aveva ragione, secondo lo spirito degli stessi Mistici. Ivi non c'è alcuna porzione de' loro dogmi: il legame delle potenze vi è ignoto affatto: quello che s'intendeva col termine di Contemplazione, è una cosa ben diversa dall'Orazione di semplice presenza, di cui non si sente neppur parlare. E' vero che si escludono i sentimenti, e l'intelletto; ma per elezione, e non per impotenza di servirsene. Tutto il rimanente che si trova in questo Libro, si trova dappertutto, ed in particolare in s. Agostino, più semplicemente, più schiettamente, e più esattamente. Egli non ne fa mistero, ed in vece di approvare le Tradizioni segrete, egli le rigetta.

Nessuno in fatti le approva. Non s' interpreta mai questo termine *occulto* se non rispetto a coloro che non erano ancora nella Chiesa. Riguardo alle Tradizioni Apostoliche conosciute da tutti i Fedeli, tutti i Padri, e tutti i Concilj le celebrano. Quest' è l'appoggio mio; e senza esitare, io porrò le Tradizioni occulte insieme colla Chiesa invisibile.

CAPO XVII.

Del segreto che si deve osservare sulla Gnosi.

Quello che v'ha di più degno di considerazione in questo Capo si è già veduto nel precedente, e non

è non rimane più se non la questione seguente da esaminare.

SEZIONE I.

Cosa sia adunque ciò che s. Clemente ha voluto occultare.

Dopo molti ragionamenti, e molti passi sul segreto della Gnosi, si viene d'ambe le parti a questa domanda: Cosa voleva dire s. Clemente allorchè dopo aver avanzato *le cose le più stupende*, egli si ferma improvvisamente soggiungendo: *Io taccio le altre cose glorificande il Signore*? E in altro luogo: Tutto quello ch'egli dice *è un saggio: non conviene disvelare il resto*. Dappertutto vi sono delle cifre, delle note segrete, delle abbreviature, de' semi di discorsi piuttosto che discorsi effettivi: *Ciò sia detto a' Gentili*, σπερματικῶς *in germe, in semente*. Per meglio occultarsi egli affetta di parlare senza connessione, spesso egli imbroglia ed avviluppa espressamente il suo discorso; poichè d'altronde quando vuole parlare schiettamente egli sa ben farlo.

Rem. p. 176. *& suiv.* *Ibid.* p. 177.

Lib. VII. p. 706.

Ibid. p. 757.

Sopra di ciò l'Autore delle Osservazioni domanda, cosa egli voglia occultare. Non si tratta della fede comune de' Cristiani. S. Clemente ha detto cento volte ch'egli pensa a qualche cosa di più sublime: aggiungiamo: non sono neppure i dogmi del Cristianesimo. Egli dichiara in un luogo che non vuole parlare *de' dogmi*; e conviene intendere dappertutto, che uno de' Misteri cui egli occulta, è quel-

quello della dottrina de' costumi, e della perfezione del Cristianesimo: questo dunque non può essere che lo stato passivo.

Se questa interpretazione fosse chiara, l'Autore delle Osservazioni sarebbe fuor d'imbroglio; ma egli non è meno imbarazzato per l'obbiezione, di quello che lo potessero essere gli altri Leggitori.

Rem. p. 187. *Il saggio Leggitore mi domanda*, dic' egli, *cos' abbia potuto voler occultare s. Clemente sulla Gnosi, poichè egli dice così chiaramente e con tante ripetizioni delle cose che sembrano così alterate?* In fatti qual cosa resta da tener indietro dopo l'impassibilità, l'imperturbabilità, l'inamissibilità, e tutto il resto che abbiamo veduto? A ciò egli dà due risposte, delle quali bisogna esaminar la solidità prima di dare la vera interpretazione.

Rem. p. 180. *La prima si è, ch' egli non ha parlato delle purificazioni, per mezzo delle quali il semplice Fedele diviene Gnostico.* A sentir voi, si direbbe ch' egli ha parlato di tutto lo stato passivo, e di tutte le sue impotenze; ma non se ne trova pure un cenno. Tutto risguarda la perfezione del Cristiano per vie provvide, attive per conseguenza, per domande, per ringraziamenti, per tutte le vie ordinarie, e senza che si faccia menzione di legame di potenze. Inoltre, s'egli fosse il solo che non parlasse delle purificazioni, si potrebbe credere che ciò fosse un mistero; ma nessuno del pari ne ha mai parlato. Tutta l'Antichità ignora egualmente questo purgatorio particolare, il quale i Mistici danno come necessario in questa vita per evitare quello dell' al-

tra

tra. S. Agostino e gli altri Padri non ci hanno proposto che la penitenza, le elemosine, e gli altri esercizj attivi, co' quali hanno creduto che si potesse uscire da questo mondo senza peccato. Per tal modo tutte queste prove passive possono ben essere verissime ed avere il loro effetto. L'errore sta nel renderle necessarie per evitare il Purgatorio dell' altra vita; e non conveniva temere che s. Clemente avesse avuto voglia di dire su tal proposito quello che non era in fatto.

Voi usate nulladimeno a questo proposito un' espressione stupenda, cioè che *i Filosofi non volevano che delle virtù trionfanti*; e ciò servirà molto all' interpretazione che noi cerchiamo. *Rem.* p. 133.

La mia seconda risposta, dite voi, *è che le cose le quali sembrano le più eccessive in s. Clemente, non lasciano di formare un tutto così oscuro ed imbrogliato come ha preteso di farlo.* Voi citate la vostra esperienza, e la pena che avete avuta *a raccogliere in sette lunghissimi Libri i frammenti sparsi d'un sistema, confusi con una infinità d' altre materie.* La gran pena non consiste nel raccogliere *questi frammenti sparsi*; quest' è un lavoro meccanico, per così dire, il quale non ha d'uopo che di pazienza. Quindi la vostra gran pena, la quale oserei bene di spiegare a voi stesso, si è di aver voluto fare un corpo non già delle materie di s. Clemente con lui medesimo, ma co' nuovi Mistici buoni o cattivi, a' quali egli non ha mai pensato. *Ib.* p. 130.

Per convalidare la vostra sperienza, voi citate ancora a ciascuno *la sua propria, e quella di tan-*

ti uomini dotti, i quali hanno letto finora s. Clemente senza neppur sospettare ch' egli abbia mai parlato della via passiva de' Mistici.

Ecco in fatti la vera causa del vostro tormento, d'aver voluto trovare in un Autore ciò che non v'era, e secondo le vostre stesse parole, ciò che nessun altro vi aveva ritrovato peranco. Imperciocchè in verità ella era bene una fatica inutile, ed un vano tormento di un bello spirito il cercare in questo s. Padre l'atto perpetuo irreiterabile, e la distinzione delle domande attive e passive, e le impotenze di fare gli atti comandati, e le riduzioni di questi atti a degli atti eminenti ed impliciti, locchè è il modo di eludere ogni cosa; e la semplice presenza ossia lo spoglio d'ogni immagine o idea intellettuale distinta, locchè esclude ogni attenzione agli attributi assoluti e relativi ed a Gesucristo crocefisso; e tutti gli altri errori de' nuovi Mistici, che voi avete voluto, o per amore o per forza trovare in s. Clemente Alessandrino; a riserva di quello che risguarda Gesucristo, del quale voi non parlate nelle vostre Osservazioni sopra questo Autore, quantunque approviate, ahi! troppo espressamente in altri luoghi la dottrina de' nuovi Mistici. Si cercano inutilmente tutte queste cose nella dottrina di s. Clemente che non vi ha mai pensato, e vi si trova anzi il contrario espresso negli Scritti suoi. Si è inteso questo Autore senza tali cose, trovandovi soltanto l'idea d'un perfetto Cristiano; cioè di quello che coll'esercizio ha ridotta la pietà ad un'abitudine formata. Gli Antichi certissima-

men-

mente hanno inteso questo Santo, dal quale essi hanno prese molte cose, e fra le altre la sua apatìa, la quale si trova in tutti gli Spirituali Greci; ma co' necessarj correttivi, i quali voi non avete cercati bastantemente in quest' Autore; poichè già li avreste ritrovati: ma all'opposto quando essi vi si presentavano, voi li avete rigettati. S. Girolamo senza dubbio ha creduto intendere questo dotto Autore, al quale egli dà le giuste lodi che voi riferite. Si deve pur credere ch' egli lo abbia inteso, poichè un Santo così grande non era per certo uno di que' profani, cui erano occultati i misteri, ma era di quelli ch' essendone istrutti li intendevano ancorchè fossero appena accennati. Ora s'egli avesse inteso in questo Autore lo stato passivo de' nuovi Mistici, se ne troverebbe qualche cosa ne' suoi Scritti. Pertanto non solo non se ne trova vestigio alcuno, ma vi si trova tutto il contrario: vi si trova, dissi, tutto il contrario dell'atto perpetuo irreiterabile: tutto il contrario del legame perpetuo delle potenze per escludere le domande e le pie riflessioni sopra i doni: tutto il contrario di quell'apatìa eccessiva ch' esclude tutti i buoni desiderj cui può produrre ed eccitare il libero arbitrio, essendo esso medesimo eccitato dalla grazia.

Prendiamo adunque una via più semplice e più naturale per ispiegare lo scioglimento del segreto di s. Clemente, senza tirarlo per forza alla dottrina de' nuovi Mistici, così inaudita fra i Fedeli, che conviene ricorrere alla pericolosa chimera della Tradizione invisibile per introdurla nella Chiesa.

Questo scioglimento consisterà primieramente nella bella espressione ch' io raccolsi dalla vostra bocca: che i Pagani non volevano che delle virtù trionfanti. Per attrarli appunto s. Clemente spiegava apertamente la loro apatìa, la loro atarassìa, la loro costanza inamissibile. Ma quantunque egli non obbliasse i correttivi, non ne faceva già un grande sfoggio, contentandosi di spargerli qua e là, ed anche spesso con de' brevi cenni, come abbiamo osservato; ma egli non ha mai spiegato a fondo questa sentenza di s. Paolo, la quale forma la meraviglia della perfezione cristiana: *La mia forza si perfeziona nell' infermità*; cosicchè quanto maggior porzione si ha di questa debolezza, tanto più si è libero, perfetto, sicuro, ed umile. Anzichè esporre questa bell' idea, sembra piuttosto che s. Clemente abbia voluto occultarla a' Platonici, agli Stoici, ed agli altri Filosofi, il di cui orgoglio non l' avrebbe potuta sofferire, e molto meno adattarla all' idolo della virtù che essi si avevano formato. Con questa mente egli ha occultato a questi superbi le infermità dell' uomo Dio agonizzante tra le angustie di morte, e le debolezze degli Apostoli, le loro amarezze, i loro gemiti segreti, e l' umile riconoscimento della loro infermità, necessario per rintuzzare in essi i sentimenti d' orgoglio. S. Clemente non ignorava punto di tutto ciò, ed ignorava ancor meno, che tutto ciò fosse un mezzo per innalzare al colmo la perfezione Cristiana; ma egli ha voluto mostrare a' Filosofi unicamente il lato che poteva piacer loro, attendendo che il Battesimo, e

II. Cor. XII 9.

la

la semplicità e la docilità dell'infanzia Cristiana li rendesse capaci del rimanente. A tal tempo parimenti egli riservava loro la piena comprensione della corruzione originale che non si conosce mai a sufficienza, se non quando col desiderio del Battesimo si sente il bisogno di rinascere. In questo rinascimento, la continuazione delle cattive inclinazioni rimaste per il combattimento, e per l'esercizio, era pure uno de' misteri riserbati dal nostro prudente Autore. In questo senso io convengo con voi ch'egli abbia loro occultate le prove, le quali in parte consistono in quello che abbiamo testè narrato; ed io sono contentissimo di approfittare de' vostri lumi.

La seconda parte del segreto di s. Clemente consiste ne' dogmi sublimi ed impenetrabili della nostra Religione, i quali s. Clemente qua e là piuttósto insinua, di quello che mostrarli di seguito ed alla scoperta. Questa adunque è una parte, e senza dubbio la principale del suo segreto. Imperocchè quantunque sembri che in alcuni passi egli lo comprenda tutto nella dottrina de' costumi, egli non parla dappertutto alla medesima foggia; ed in qualunque caso conviene risovvenirsi, che in tali passi ne' quali sembra ch'egli riduca tutto a' costumi, egli ripone fra i costumi il culto di Dio e del Figlio suo; ivi appunto egli non dice tutto, e non parla che confusamente della Trinità, e del culto dello Spirito Santo, inviluppando spesso anche la generazione del Verbo in termini ambigui; perchè s'egli avesse spiegato tutto, i Filosofi non avrebbero potuto comportare una luce così pura.

Pongo fra i misteri quello della grazia e della predestinazione, cui s. Clemente ravvolge sotto espressioni molto imperfette, ancorchè qua e là egli getti delle sementi chiare della verità, le quali, occultandosi a' profani, giusta il suo disegno, si facevano palesi a tutti quelli che n' erano istrutti.

E' parimente un gran mistero quello de' Sacramenti della Chiesa, particolarmente del Battesimo, del quale non si trova quasi indizio in s. Clemente, e della santa Eucaristia, di cui egli parla ancor meno, non inserendovi che due o tre parole atte a risvegliare l' attenzione de' Fedeli, e di rinovare ne' loro cuori la meraviglia della loro incorporazione con Gesucristo, senza che peraltro i Pagani vi possano comprender nulla.

Non conviene neppure cercare in s. Clemente quella stupenda famigliarità e que' dolci colloquj dell' anima con Dio in tutta la sua estensione come da uguale ad uguale; questo s. Padre si contenta di stabilirne i fondamenti certi, ma tuttavia molto rimoti. Perciò non vi si trovano le dolci idee delle Nozze spirituali, nè cos' alcuna del Cantico de' Cantici, non meno che dell' Apocalisse, in cui sono spiegate queste carezze, e corrispondenze segrete.

Quando dico nulla dell' Apocalisse, voglio dire così poco, che sembri non averne egli parlato se non per dimostrare, ch' egli non era di quelli che rigettavano questo Libro divino. Per altro egli non ha osato far mostra a' Pagani della gloria della celeste Gerusalemme, del regno de' Santi con Gesucristo, della loro sede nel suo trono, nè del rimanen-

nente che forma la gloria de' Santi, la quale egli non la mostra che oscuramente ed in generale a' Pagani, e tuttavia quanto può conforme all'idee de' Filosofi; perch' essi non avrebbero potuto comportare il dovizioso e circostanziato racconto delle ricompense eterne, nè comprendere che l'uomo potesse venir sublimato cotanto.

Per tutte queste ragioni, e per molte altre che si sarebbero potute più accuratamente raccogliere, non conviene stupirsi, che questo dotto s. Padre, ne' passi in cui sembra che egli si sia messo in atto d'enunziare le cose le più meravigliose, o se volete *le più stupende*, benchè mai che io sappia egli non le esponga sotto questo nome, egli reprima se stesso, e dica arrestandosi improvvisamente: *Io taccio il rimanente glorificando il Signore*. *Lib. VII f. 700.*

Egli proponeva in questo luogo i castighi che sono di due sorte: castighi correttivi, ed emendativi, s'è permesso inventare questo termine; per conseguenza temporali; o puramente vendicativi, co' quali la Giustizia divina soddisfa a se stessa con de' supplizj eterni. Si conoscono a questo proposito i sentimenti di Platone, e de' Filosofi, i quali non ammettevano altre pene che quelle di questo genere. Egli entra nel sentimento loro proponendo de' castighi *necessarj*, diceva egli, *alla bontà del gran Giudice*, per impedire il corso de' delitti, o correggere finalmente quelli che li commettono. Fino a questo punto i Filosofi erano contenti. Ma per quello che spetta alle pure pene che la Giustizia rendeva eterne per soddisfare a se stessa, essi non *Ibid. f. 705.*

le potevano sopportare, amando piuttosto di ammettere delle rivoluzioni infinite nelle anime, di quello che una così spaventosa eternità.

Per non entrare adunque in queste pene che avrebbero troppo spaventato i Pagani, come hanno fatto d'Origene, discepolo anzi, ma non in questo di s. Clemente, egli evita una tale questione, e si contenta di dire in generale, che vi sarà *un giudizio perfetto in tutte le sue parti*; locchè significa bensì in generale un giudizio senza misericordia, senza riguardi, senza riserva, e il di cui effetto è eterno; ma siccome ciò non è dir tutto, e all'opposto è un evitare il particolare per la ragione addotta, egli non a torto aggiunge: *Io taccio il rimanente*, passando subito alla gloria de' beati, de' quali egli non si fa riguardo di mostrare l'eternità. Si vede adunque senza pensare allo stato passivo, ch'egli ha ragione *di tacersi*, come dic'egli stesso, *glorificando il Signore*, e per non esporre alle bestemmie degl'Infedeli la severa ed implacabile Giustizia di Dio, della quale pure non trovo cenno in tutta la sua Opera.

Si potrebbero forse mostrare delle ragioni particolari di tacersi nella maggior parte de' passi in cui parla del silenzio; ma questa sarebbe una cura superflua; e basta che noi vediamo in generale delle ragioni solide per sopprimere molte cose eccellenti; e per dichiarare anche l'affettazione di sopprimerle, la quale fra tutti i buoni effetti che produceva, aveva ancor quello che s. Clemente ripete spesso, d'acuire le menti, e di eccitarle alla cognizione della verità.

Ec-

Ecco senza dubbio un'intenzione degna d'un uomo grande, ed una perfetta apologia della Religione Cristiana; poichè tutto ivi tende a questa conseguenza. *Dunque la nostra dottrina è la sola insegnata da Dio*, Θεοδίδακτος, *poichè da essa derivano tutte le sorgenti della sapienza che tendono alla verità come a loro fine*; e questa è la conclusione cui egli ripete incessantemente in diversi modi in tutta la sua Opera, e che in fatti è l'ultima, com'egli dichiara dappertutto.

La sua intenzione è dunque, non già d'applicare alla foggia de' nuovi Mistici, il Θεοδίδακτον ad uno stato particolare, locchè sarebbe una meschinità ed un assurdo; ma in generale a tutta la Religione Cristiana, la quale egli dimostra principalmente in quelli che hanno formata l'abitudine della pietà, come in quelli in cui apparisce tutta la forza delle Tradizioni Cristiane.

SEZIONE II.

Diverse espressioni dell' Autore in questo diciassettesimo Capitolo.

Quello che sta scritto sulla Gnosi è per un gran numero di persone ciò che sarebbe il suono della lira per l'asino. Quest'è un passo di s. Clemente, nel quale ciò che bisogna osservare si è, che non si troverà già ch'egli dia questo nome odioso a' Fedeli di Gesucristo, sopra tutto a quelli che sono veramente Santi, quando anche fossero tuttavia deboli. *Rem. p. 170.* *S. Clem. Lib. I. p. 270.*

Il passo, nel quale lo stesso Padre dice, che il Saggio non parla de' segreti divini a quelli *che ne* *Rem. p. 162.* *S. Clem. Lib. VI. p. 671.*

sono

sono indegni, non risguarda altri che i Pagani, poichè i Cristiani non sono giudicati indegni d' alcuna parte della dottrina di Gesucristo.

Quello che si aggiunge, cioè che sarebbe un violare il segreto di Dio, e tradire il mistero rivelando la perfezione del Cristianesimo ad un Fedele comune, non è sostenibile; e parlando giusta i principj delle Osservazioni, ciò è un mettere nel novero de' traditori Cassiano e s. Dionigi.

Rem. p. 384. *Il profondo segreto col quale egli crede* (s. Clemente) *dover occultare religiosamente la Gnosi, basterebbe esso solo per dimostrare ch' essa rinchiude almeno quello che i Mistici hanno detto di più forte sulla vita interna.* Non apparisce questa conseguenza, nè si trova in s. Clemente cosa alcuna, la quale esiga che si ricorra a' discorsi de' nuovi Mistici. Il restante di questo passo fu esaminato altrove.

Rem. p. 391. *Quello per altro che reca stupore*, dicono le Osservazioni, *si è che questo Padre così saggio ed illuminato abbia dette tante cose sopra un segreto cui egli non voleva scoprire: cosa non avrebbe detto se avesse parlato alla scoperta?* Ciò mostra che i prodigj d' apatìa, d' imperturbabilità, d' inamissibilità, di sufficienza a se stesso, e d' esenzione da pericolo a grado di non aver bisogno nè di virtù, nè di domande, nè degli altri atti comandati al Cristiano, e gli altri così eccessivi, colla visione intuitiva, la Profezia e l' Apostolato per istato, che qui si stabilisce così seriamente, non sono che la menoma parte degli eccessi che si hanno nel pensiero.

Pag. 195. *Nessun Cristiano Patico quand' anche fosse Dottore,*

tore, può comprenderlo, ed ancor meno formarne giudizio. Questo discorso, e tutti gli altri simili, che riservano il giudizio de' nuovi Mistici a' soli sperimentati, li fanno superiori alle censure della Chiesa, e li riempiono d' uno spirito d' orgoglio, d' illusione, e di scisma.

Io mi ricordo d'un passo, del quale si si prevale, in cui s. Clemente dice: *Che il Gnostico si contenta d' un solo uditore.* Il senso del s. Padre è sanissimo; poich' egli fa vedere che un uomo zelante della verità, senz'affettare d'essere il Dottore della moltitudine, si reputa troppo felice ritrovando un solo uditore a cui possa egli insinuare segretamente la verità. Ma nel modo con cui è ravvolto questo passo nelle Osservazioni, le quali lo applicano ad uno stato particolare, che può anche non trovarsi sempre nella Chiesa, egli fa temere che vi sia uno spirito d' affettazione, e di singolarità. *S. Clem. Lib. I. p. 294 Rem. p. 171.*

Finalmente quando si offre in nome de' Mistici, di ridurre l' espressioni stupende di s. Clemente al senso il più moderato, il più dolce, ed il più corretto che si volesse, a tutto rigore teologico; se questo è un discorso serio, si si pone come alla testa de' nuovi Mistici; e se fossero discorsi vaghi, i quali si fanno presuntivamente, non si va esente dall' accusa di temerità; poichè l' espressioni di cui si parla, ridotte a rigore teologico, escludono manifestamente il legame assoluto delle potenze per le domande attive, e pegli altri atti di cui si è parlato; cosicchè o si promette troppo, o si rinunzia al sistema: locchè io desidero e spero di veder in breve.

RI-

RISPOSTA
D'UN TEOLOGO (*)

Alla prima Lettera dell' Arcivescovo di Cambrai scritta al Vescovo di Chartres.

MONSIGNORE

Non so se siate informato dello stupore del Pubblico sulle vostre Lettere al Vescovo di Chartres, principalmente sulla prima: se io volessi palesare tutti i motivi di tale stupore, comporrei un volume anzichè una Lettera; ma dopo avere scritto molto sopra questa materia, bisogna ridursi a quello che induce più chiaramente la decisione; ed io lo fo consistere in tre Capi, di cui farò tre *Questioni*, le quali mi prendo la libertà d'indirizzare a voi stesso.

La prima si è, se voi abbiate provato a dovere le alterazioni del vostro Testo, le quali rimproverate a questo Prelato. La seconda se sia sostenibile il senso nuovo, che voi date al Concilio di Trento. La terza, se la vostra prima Spiegazione indirizzata al medesimo Prelato fosse la vera Spiegazione de' vostri pensamenti, o un semplice Argomento *ad hominem*, una semplice condiscendenza per il Vescovo di Chartres, come dite ora, senz' averne mai dato il menomo indizio.

Queste tre Questioni faranno conoscere molte cose essenziali, non solo sulla sostanza della vostra dot-

(*) M. Bossuet.

dottrina, ma ancora sul vostro modo di procedere in questo affare; tocca a me il proporle in un modo sensibile.

QUESTIONE PRIMA.

Sull' alterazione del Testo imputata al Vescovo di Chartres.

I. *Alterazione imputata al Vescovo di Chartres.*

Il motivo principale delle vostre doglianze verte sull' alterazione del vostro Testo imputata al Vescovo di Chartres: *Eccone*, dite voi, *un esempio de' più sensibili:* se sia tale, si potrà giudicare degli altri da questo. Voi dite, che si mentisce quando vi si fa dire: *Che conviene che le anime d' un certo stato non si servano più nelle loro tentazioni del rimedio della mortificazione interna ed esterna, nè degli atti di timore, nè di tutte le pratiche dell' amore per mezzo delle quali esse si sono santificate.* Voi trovate tutto il contrario nel passo che si cita delle *Massime de' Santi*, dove voi parlate in questo modo: *Egli è dell' ultima importanza il supporre dapprima, che le tentazioni d' un' anima non sieno che tentazioni comuni, il di cui rimedio è la mortificazione interna ed esterna con tutti gli atti di timore, e con tutte le pratiche dell' amore interessato.* Con ciò voi provate in fatti a meraviglia, che le *tentazioni comuni*, e degli stati ordinarj, sono guarite con questi rimedj; ma vi dimenticate ciò che segue immediatamente dopo: *Bisogna essere costante nel non am-*

I. Lett. a M. de Chartres p. 2.

Lett. Past. de M. de Chartres p. 106.

Max. p. 144

Pag. 144. 145.

met.

mettere cosa alcuna al di là, quando non s' abbia un pieno convincimento che tali rimedj sieno assolutamente inutili. Queste sono le parole che il Vescovo di Chartres vi obbietta; e perciò manifestamente questo Prelato ha rinvenuto lo stato, nel quale voi dite non solo che *le anime non si servono più nelle loro tentazioni della mortificazione interna ed esterna, nè degli atti di timore, nè di tutte le pratiche dell' amore interessato;* ma quello stato ancora in cui si ha *pieno convincimento che tali rimedj sono loro assolutamente inutili.* Per tal guisa l' alterazione è tutta affatto dal canto vostro, poichè voi solo siete quello che sopprimete nel vostro Testo le parole, cui il Vescovo di Chartres rivolge contro di voi.

Per alterate che sieno le vostre parole, a voi non mancano mai scuse: ma questa è frivola troppo:

Let a M.de Chart p.10. 12. *È vero soltanto*, dite voi, *che io rimarco nella pagina seguente il caso singolare dell' estremità delle prove, in cui avviene che questi rimedj sieno assolutamente inutili per calmare la tentazione;* ma qui pure siete voi quello che alterate il vostro Testo. Voi asserite di dire soltanto, che questi rimedj sono inutili *alla tentazione, come se si trattasse solamente d' un genere particolare* di tentazione, *in cui le anime non debbano più servirsi di questi rimedj.* Ma oltrechè egli è sempre un errore pernicioso alla pietà il riconoscere una tentazione qualunque, ed in qualsivoglia stato, in cui la mortificazione interna ed esterna sieno assolutamente inutili; la continuazione del vostro discorso fa vedere l' inutilità di

que-

questi rimedj per la tentazione di questo stato indefinitamente; poichè aggiungete tosto dopo, che non occorre per mitigare la tentazione se non il solo esercizio del puro amore, ch'è l'esercizio dello stato. *Ibid. II. Lett. p. 12.*

Del pari voi dite indefinitamente, parlando dell'anime di questo stato: *Ch'esse non sono in mezzo alle loro tentazioni messe in pace da alcuno de' rimedj ordinarj, che sono i motivi d'un amore interessato, almeno mentre esse sono nella grazia del puro amore.* Quindi parlate sempre indefinitamente dello stato. Voi continuate: *Non v'ha che la fedele cooperazione alla grazia di questo puro amore, che calmi le loro tentazioni:* del pari indefinitamente; *e con ciò*, aggiungete voi, *si possono distinguere le loro prove dalle prove comuni.* Si tratta adunque dello stato, al quale appartengono queste prove straordinarie. E voi conchiudete così: *Le anime che non sono in questo stato*, alle quali appartengono queste prove, *caderanno infallibilmente in eccessi terribili, se si voglia contro il loro bisogno tenerle in atti semplici del puro amore: e quelle che hanno la vera attrazione del puro amore, non saranno mai messe in pace dalle pratiche ordinarie dell'amore interessato.* Ecco adunque sempre due stati decisi, nell'uno de' quali gli atti semplici di puro amore non fanno che del male; e nell'altro parimenti le pratiche ordinarie dell'amore interessato, fra le quali voi comprendete la mortificazione interna ed esterna, sono inutili. *Max. p. 145.* *Pag. 147.*

Senza fondamento pure voi distinguete un genere particolare di tentazione, in cui sieno assolutamente

te inutili la mortificazione interna, e la esterna. Della più forte di tutte le tentazioni, e della quale il Demonio stesso, cui gli Apostoli non avevano potuto vincere, era la figura, ha parlato Gesucristo, quando ha detto; che questo Demonio *non può essere discacciato che coll' orazione e col digiuno.* Ma che vi sieno delle tentazioni in cui il digiuno sotto il quale Gesucristo ha compresa la mortificazione esterna, e l'orazione sotto la quale è compresa l' interna mortificazione, *sieno assolutamente inutili*, questo è quello che non ci ha insegnato giammai il Maestro celeste: e non v'ha che de' falsi Mistici i quali sieno *intieramente convinti* di tale inutilità. In vece adunque di rimproverare al Vescovo di Chartres che egli alterava il vostro Testo, trovandovi delle tentazioni in cui fossero *assolutamente inutili* e la mortificazione interna e la esterna, dovevate confessargli il torto che avete avuto nello stabilirlo.

Mat. XVII 20.

A che vi serve in fatti l'aver riconosciuta la necessità della mortificazione interna ed esterna *nelle tentazioni comuni che voi chiamate de' principianti*; poichè voi non parlate così, che per venire a quegli stati, in cui con un *pieno convincimento*, li credete assolutamente inutili? Voi non lasciate adunque che *a' principianti la mortificazione interna ed esterna, non meno che le pratiche dell' amore interessato.* E' riservato alle anime eminenti il ribattere in un altro modo le tentazioni del loro stato che involge la disperazione; e questo modo di ribatterle si è il soccombervi *acconsentendo*, come voi dite altrove, *alla propria giusta condanna per parte di Dio;*

Max. p. 75.

Pag. 144.

Pag. 91. 94.

Dio: locchè serve d'ordinario a metterle in pace, e calmare la tentazione la quale non è destinata che a quest' affetto, nel che voi riponete *la purificazione dell' amore*. Ecco, Monsignore, tutto il corso della vostra dottrina sulle tentazioni dello stato perfetto. E il Vescovo di Chartres, facendovi dire che voi ne avete esclusa la mortificazione interna, ec. in vece di alterare il vostro Testo, come ne lo accusate, non solo non ha fatto che trascrivere le vostre proprie parole, ma anzi non ha fatto che seguire tutta la catena de' vostri principj.

Tali sono quelle alterazioni, delle quali ci avevate promesso *un esempio de' più sensibili*. Esso vi sfugge di mano; e ciò che doveva essere dell'ultima evidenza per il vostro disegno, si rivolge in prova contro di voi.

II. *Altra alterazione imputata al Vescovo di Chartres.*

Non vi lagnate con minor forza d'un altra alterazione del Vescovo di Chartres: e l'accusate d'aver due volte aggiunto al vostro Testo il termine di *soprannaturale*, che non vi era, e *che non vi si potrebbe indurre*. Questo è un fatto il quale non domanda che una semplice lettura, ed io pure non pretendo che confrontare le vostre parole con quelle del Vescovo di Chartres, le quali ci avete inserite. Voi parlate in tal modo a questo Prelato: *Per farmi ridicolo a me stesso, voi riferite questa proposizione del mio Libro*. Questo amore di Speranza

T. Lett. p. 51.

Let. Past. de M. de Chart. p. 31. 32.

Max. p. 50.

è chiamato così, perchè il motivo del proprio interesse è ancora dominante in esso: *Dopo di che voi dite:* Cangiate questa proposizione: giusta il senso dell' amore naturale conviene esprimerla così. Questo amore (soprannaturale) di Speranza è chiamato così, perchè il principio interno dell'amor naturale della beatitudine per voi stesso vi è tuttavia dominante. *Voi aggiungete:* ed in luogo di questa: Dio geloso vuole purificare l' amore, non lasciandogli vedere alcuna speranza per il suo proprio interesse, anche eterno: converrebbe dire: Dio geloso vuole purificare l' amore, non lasciandogli vedere alcuna speranza (soprannaturale) per la sua affezione naturale di beatitudine, anche eterna. L' Arcivescovo di Cambrai potrebb' egli sopportare la vergogna di tali proposizioni? Dopo aver riferite queste parole del Vescovo di Chartres, voi vi erigete contro di lui in questo modo: No, Monsignore, *io non merito di sopportare tal vergogna: levate quello che avete aggiunto, senza poterlo cavare dal mio Testo; e svaniranno tutte queste ridicole contraddizioni.* Voi aggiungete al termine di amore di Speranza il termine di *soprannaturale*, ed a quello di Speranza il termine di *soprannaturale*. *Aggiungendo in tal modo ad un Testo liberamente, non v'ha cosa di cui non si venga facilmente a capo.* Ecco per esso tutte le vostre doglianze, almeno non direte che queste si sieno indebolite. Senza entrare nel fondo della materia, qui ove non si tratta che dell' alterazione del vostro Testo, essa consiste nell' aggiungere al vostro amore del terzo grado, cui chiamate l' amore di Speranza,

Max. p. 71.

Max. p. 5.

il

il termine di *soprannaturale*, il quale non solo non vi si trova, ma neppure secondo voi, *si può indurre* dal testo medesimo. Ma, Monsignore, voi non riflettete, che voi stesso siete quello che aggiungete questo termine. Siete voi, dissi, quello che citando nella vostra Istruzione Pastorale il passo nel quale vi lagnate che il Vescovo di Chartres aggiunge il termine di soprannaturale, voi medesimo ce l' avete aggiunto. Riconoscete le vostre parole: *La Fede c' insegna*, dite voi, *che la Speranza è una virtù soprannaturale*. Quando adunque si aggiunse il termine di soprannaturale a quello della Speranza, non si è fatto che sviluppare ciò ch' esso contiene necessariamente secondo i vostri proprj detti. Andiamo innanzi: *L' amore di Dio*, continuate voi, *il quale si chiama di Speranza, è un amore veramente soprannaturale:* e un poco dopo: Ciò ha due diversi gradi *con delle definizioni differenti dall' amore naturale di pura concupiscenza, e di quello della Speranza cristiana, ch' è soprannaturale*: cosicchè l'amore che voi chiamate soprannaturale è manifestamente l'amore di Speranza; amore di cui voi formate un grado a parte, distinto da quello del secondo grado, che voi chiamate *l' amore naturale di pura concupiscenza*. Lo ripeto, di questo amore di Speranza e del terzo grado voi avete detto in termini formali due e tre volte ch' esso era soprannaturale. Strano contrasto con voi medesimo! Voi siete quello che chiamate *soprannaturale* questo amore di Speranza: e voi pure rimproverate al Vescovo di Chartres, ch' egli dà ad esso il medesimo nome.

Instr. Past. p. 5.

Ibid. p. 6.

Cos' è che vi fa in tal modo ritrattare e non riconoscere i vostri proprj discorsi? è dessa forse dimenticanza? è forse compiacenza di garrire, o desiderio d'abbattere un avversario, o il poco esito del vostro sistema? Checchè ne sia, voi insultate il Ve-
II. Lett. scovo di Chartres, come s'egli avesse l'estremo torto:
p. 54. voi lo accusate di aggiungere *liberamente*, ciò che gli piace, al vostro Testo, e di dare con tal mezzo un' *affezione naturale* per motivo alle virtù soprannaturali. Finalmente voi gli domandate: *Permettereste voi ad un altro di aggiungere a quello che avete scritto, per farvi dire le empietà e le stravaganze che avete maggiormente in orrore?* Non si possono fare ad un Prelato rimproveri più amari. Pertanto si trova, che ciò cui egli avanza è preso da voi stesso. L' empietà e la stravaganza che vi fanno orrore sono contenute nelle vostre proprie parole. E se egli è farvi dire un'empietà facendovi chiamare *soprannaturale* la Speranza di cui parlate nelle vostre Massime; sarà dunque pietà il chiamarla naturale: locchè è contrario a tutto il linguaggio Teologico, ed al vostro medesimo, come abbiamo veduto.

QUESTIONE SECONDA,

Sul Concilio di Trento,

I. *Si riferisce il Decreto di cui si tratta.*

Non si sa, Monsignore, donde abbiate presa la spiegazione di questo Decreto del Concilio di Tren-
Sess. VI. c. 2. to: *E' costante essere un contraddire alla Fede ortodossa,*

sosta, il sostenere che i giusti pecchino in tutte le loro opere, se oltre il desiderio principale di glorificare Iddio, essi contemplano l' eterna ricompensa per eccitare la loro accidia; e per animarsi a correre nella carriera: mentre sta scritto: Io ho rivolto il cuor mio all' adempimento delle vostre giustizie, a motivo della ricompensa; e l'Apostolo dice di Mosè, ch' egli mirava alla ricompensa.

Per prendere una prima nozione del disegno di tutto il Decreto, bisogna supporre con voi stesso, siccome pure con tutti i Teologi, essere stato composto contro Lutero ed i Protestanti, i quali negavano la bontà e la rettitudine dell' atto di Speranza, in quanto esso aveva in mira la ricompensa eterna. *Max. p. 19.*

Vi sono due parti in questo Decreto, l' una delle quali è la condanna dell'errore de' Protestanti, e l' altra ne contiene la confutazione con due esempj tratti dalla Scrittura, quello di Davidde, e quello di Mosè.

II. *Nuova spiegazione confutata.*

Il Vescovo di Chartres v' incalza vivamente con queste due parti del Decreto; e voi cercate di eludere in una maniera senza esempio, rispondendo così: *Mi è sembrato che il Concilio non abbia voluto parlare della Speranza, virtù teologale comandata, poichè si contentava di dire della cosa di cui parlava, ch' essa non era un peccato, e ch' egli voleva parlare soltanto della mercenaria congiunta nell' anima imperfetta con questa virtù soprannaturale.* *Let. Past. de M. de Chartr. p. 44. 45 46.*

Permettete che vi si domandi, Monsignore, donde abbiate presa questa spiegazione? Forse da' termini del Concilio? Si vede bene che no, poichè non vi si fa menzione alcuna di questa *mercenarietà imperfetta*, la quale voi dite ch' esso ha in vista. Che se voi dite dovervi essere sottintesa, contro la connessione delle parole, vi si farà rispettosamente un' altra domanda, se fra tanti Autori che si citano in questo Decreto, voi ne possiate ritrovare un solo che abbia indicato questo senso. Non solo voi non ne riferite alcuno a favor vostro, ma non ve n' ha alcuno il quale abbia trattato di questa materia, e il quale non vi sia apertamente contrario.

Quanti Controversisti vi sono, e per parlare più generalmente, quanti Teologi vi sono, trattando della bontà e della rettitudine dell' atto di Speranza cristiana, domandano contro i Protestanti, se sia peccato servire a Dio colla mira della ricompensa eterna; e rispondono unanimemente, che il contrario è definito espressamente dal Concilio di Trento.

Tom. III. *de Justific. Lib* V. *cap.* VIII. Il Cardinale Bellarmino esaminando questa Questione, dopo aver proposto il sentimento di Calvino, dice che il Concilio di Trento ha deciso il contrario: *Contrariam doctrinam tradit Concilium Tridentinum:* Cioè, come lo spiega egli, ha deciso, che si deve agire, *primieramente per la gloria di Dio, ed in secondo luogo anche in vista della ricompensa della felicità eterna:* locch' è il ristretto delle parole del Decreto di cui si tratta.

Dist. I. III. *p.* 1. Estio proponendo la stessa Questione: Se sia permesso di servire a Dio colla mira della ricompensa eter-

eterna, conchiude affermativamente, e lo prova coll' autorità del Concilio di Trento. *Sess.* VI.

Voi citate spesso Silvio, e mostrate deferire a' di lui sentimenti. Voi ci troverete la stessa conclusione, con questo di più, ch' egli è di Fede per la parola di Dio scritta e non scritta, ed in particolare per la decisione espressa del Concilio di Trento al Capitolo sopraccitato Can. 31. *Cap.* 11 *can.* 11. *Syl.* 2.2 *q.* 27 *III. p.* 170. *Sess.* VI. *&c. ut sup.*

Tutto ciò vien detto da questi Autori per istabilire la bontà e la rettitudine dell' atto di Speranza virtù teologale, con cui si desidera la ricompensa eterna.

Suarez nel Trattato di questa virtù domanda: *Se sia un atto retto della Speranza l agire in vista della ricompensa eterna? Utrum operari intuitu æternæ retributionis sit actus Spei honestus?* ed egli risponde in questo modo: *Lutherani damnant actum illum tamquam omnino malum: primo quia non licet illam Spem ponere in operibus & meritis. Secundo, quia quod non procedit ex puro amore, ordinat Deum ad nos; quod est inordinatum. Nihilominus dico: operari propter retributionem æternam, per se bonum est & honestum.* Ecco dunque i Luterani fondati sul puro amore, non men male a proposito de' Quietisti, benchè con altro giro: ed ecco la risoluzione di Suarez sopra questa difficoltà: *Io dico per altro, ch' è buono e retto in se l' agire per la ricompensa eterna:* al che egli aggiunge, *che questa Proposizione* in cui si tratta, come si vede, dell' atto della Speranza Cristiana, *è di Fede;* a motivo ch' essa *è definita nel Concilio di Trento.* *De spe. Disp.* 1 *Sect.* 5. *n.* 1. *Sess.* VI. *ut sup.*

In una parola, senza perdere il tempo a nominare i Teologi successivamente, si mette in fatto che non ve n' ha alcuno dopo il Concilio di Trento, il quale ben alieno dalla vostra interpretazione non abbia seguito positivamente l' interpretazione contraria, la sola cui presentino al pensiero le parole di questo santo Concilio.

I. Lett. a M. di Chart. p. 43.

Inoltre recano meraviglia le parole della vostra Lettera: *Supponiamo che io mi sia ingannato in questa spiegazione del Concilio, e ch' io lo abbia citato fuor di proposito; quest' è un fatto che non è di veruna conseguenza pel dogma.* Come, Monsignore? una spiegazione cui date voi solamente, nella quale avete contro di voi tutti i Dottori, nella quale non ne potreste citare uno solo a favor vostro, non è di alcuna conseguenza pel dogma? una spiegazione di un Decreto di Fede contraria all' intenzione di tutta la Chiesa sarà una cosa indifferente? In che consisterà la Fede se si lascia correre una tal massima?

Ibid.

Ma voi adducete una ragione: *Questa si è*, dite voi, *che se il Concilio avesse parlato della Speranza, virtù teologale, esso non si sarebbe contentato di dire ch' essa non fosse un peccato:* dunque conchiudete voi, il Concilio voleva parlare di un' altra cosa, e della *mercenarietà* imperfetta. E che? in un affare di dogma, nel quale voi aggiungete al Concilio un termine che non v' è stato mai; per prova totale, ed in pregiudizio del consenso unanime ed espresso di tutti i Dottori, voi citate un ragionamento di vostro mero capriccio? Così trattate la Teologia? Ma pure quanto è fiacco questo ragionamento

me-

medesimo! Il Concilio dice soltanto, che l'azione di cui esso parla *non è un peccato*; dunque non parla della Speranza virtù teologale. Ma se di questa Speranza appunto parlano i Protestanti, contro i quali voi accordate essere composto il decreto; s'essi hanno osato asserire che quest'atto della Speranza fosse illecito, indegno d'un Cristiano, e per conseguenza un peccato: non potrà forse il Concilio condannare la contraddittoria, e decidere ch'è un errore contrario alla Fede ortodossa il dire, che un tale atto sia peccato? Donde traete voi, Monsignore, questi nuovi principj? e quale regola ci date voi per ispiegare i Concilj? *Man. p. 10.*

Egli è un fatto costante, che Lutero non riconosce la vera virtù della Speranza se non nell'atto, col quale aderendo alle promesse della remissione de' peccati, l'uomo se le applica in particolare col mezzo della sicura credenza che siano rimessi a ciascuno di noi; ed è costante del pari che ciò costituisce la nostra giustificazione. Riguardo all'atto con cui si ha in mira il riposo e la ricompensa eterna, Lutero ed i Luterani sostengono, che ciò facendo l'uomo si mette nel novero di quelli, de' quali s. Paolo ha detto: *Omnes quærunt quæ sua sunt:* Si cerca il proprio interesse, e non quello di Gesucristo. Tal'è la dottrina di Lutero, come l'ha esposta Suarez in pochissime parole. Non è forse permesso al Concilio di opporre la contraddittoria ad un dogma così perverso? *Philipp. II. 21.*

Ma checchè vi piaccia di supporre, voi siete nulladimeno ancora molto lontano dal vostro conto. Non è ve-

è vero che il Concilio si sia contentato di dire, che la Speranza della ricompensa non è un peccato: esso la mette nella classe dei desiderj più virtuosi, quando l'attribuisce ad anime così perfette come quelle di Davidde e di Mosè, l'uno de' quali ha detto: *Ch'egli ha rivolto il suo cuore all'osservanza de' comandamenti divini, a motivo della ricompensa*; e s. Paolo ha detto dell'altro: *Ch'egli l'aveva in mira*, nell'atto eminente in cui preferì l'obbrobrio di Gesucristo a tutti i tesori dell'Egitto, e a tutte le grandezze del mondo: *Aspiciebat enim in remunerationem*.

Ps. CXVIII v. 112.

Heb. XI. 26.

III. *Argomento del Vescovo di Chartres, quanto invincibile.*

Bisogna accordare, che il Vescovo di Chartres vi incalza qui in un modo vivissimo: ecco le vostre parole, cui egli produce: *Il parlare così*, dite voi, *è un parlare senza distaccarsi per nulla dalla dottrina del santo Concilio di Trento, il quale ha dichiarato contro i Protestanti, che l'amore della preferenza, nel quale il motivo della gloria di Dio è il motivo principale, cui è subordinato quello del nostro proprio interesse, non è già un peccato*. Sopra queste parole espresse del vostro Libro delle Massime, nel quale voi parlate del *proprio interesse*, come della cosa di cui il Concilio ha deciso contro i Protestanti non essere un peccato, questo dotto Prelato ha formato questo raziocinio: *Congiungiamo*, dic'egli, *presentemente le parole del Concilio di Tren-*

Lett. Past. p. 45.

Max. p. 19.

Lett. Past. p. 46.

Trento alla definizione dell' amor misto, e di preferenza proposto dal Libro, e diamo la prova secondo la forma della Scuola. Il motivo men principale che è l' interesse proprio, riferito, e subordinato alla gloria di Dio, è la stessa cosa che la ricompensa eterna, cui il santo Concilio di Trento subordina al desiderio principale della gloria di Dio (nel passo citato): Ora questo secondo motivo della ricompensa eterna, nel senso del Concilio di Trento è un motivo soprannaturale che risveglia l' accidia de' giusti, e gl' incoraggisce a camminare nell' intrapresa carriera, come avveniva in Mosè ed in Davidde: Dunque il motivo dell' interesse proprio nel Libro della Spiegazione delle Massime, è un motivo d' interesse soprannaturale, e non un' affezione naturale, la quale non esiste più secondo l' Autore ne' perfetti, come Mosè e Davidde.

Ecco, Monsignore, contro di voi la più chiara e la più completa dimostrazione che si potesse dare. Si trattava di mostrare, che l'interesse proprio, secondo il vostro Libro, fosse qualche cosa di soprannaturale, e non un' affezione naturale. Vi s' incalza colla citazione del Decreto da voi riferito del santo Concilio di Trento: questo Decreto parla dell'atto con cui si desidera la ricompensa, la quale certamente è soprannaturale; ma questo Decreto secondo voi risguarda l' interesse proprio; dunque secondo voi l' interesse proprio è soprannaturale. Non v'è cosa più evidente, o più dimostrativa; locchè apparisce dall' imbarazzo manifesto in cui vi avvolgete nella vostra Risposta.

Per

Let. p. 44. 45. *Per farmi giustizia*, dite voi, *bisogna tener dietro a' miei pensamenti sopra il senso del Concilio. Io ho pensato che il Concilio si servisse dell' esempio di Mosè e di Davidde per provare che si può senza peccato mescolare qualche atto di affezione naturale per la beatitudine co' desiderj soprannaturali della Speranza.* Queste sono le vostre parole, e non so come vi siate potuto risolvere ad avanzarle. Imperciocchè contro chi l'aveva mai il santo Concilio? I Protestanti contro i quali voi accordate essere stato composto; hanno essi detto mai una parola contro il vostro desiderio naturale? Voi non potreste citare; non dirò già un solo Protestante, ma neppure un solo Autore che sia stato rimproverato d'aver errato contro questo desiderio. Non già questo desiderio naturale, ma la Speranza medesima era quella che i Protestanti trovavano illecita e disordinata, come quella che cercava il suo proprio vantaggio. Questo errore adunque contro la Speranza il Concilio ha voluto sbandire dalle menti de' Fedeli; e non v'è cosa più vana, quanto il rivolgere contro un fantasma tutta l'autorità d'un Concilio ecumenico, e tutte le forze della Chiesa.

In fatti ponderate, Monsignore, le parole del Concilio: quello ch'esso ha voluto sostenere contro Lutero ed i Protestanti si è, *che sia permesso di agire colla mira alla felicità eterna, di risvegliare con ciò la propria pigrizia, d'animarsi a correre verso la ricompensa* che si deve ricevere alla meta della corsa, coll'intenzione principale di glorificare Iddio: ora tutto questo è l'effetto della Speranza cri-

cristiana e sopranaturale: ivi non c'è luogo per i desiderj naturali, de' quali voi volete fare l'oggetto del Concilio. La ricompensa che s. Paolo fa contemplare a Mosè, è quella che quest' Apostolo ha fondata non sopra un desiderio naturale, ma unicamente sulla Fede. Quest'è il solo oggetto di s. Paolo dal primo versetto di questo Capitolo sino all'ultimo. Per ciò dal principio egli ha definita la Fede, *il sostegno delle cose che si debbono sperare: sperandarum substantia rerum:* per mostrare che la Speranza di cui egli parlava, e cui fa vedere in Mosè, era la Speranza cristiana. La ricompensa che richiama il cuore di Davidde all'adempimento de' precetti, era quella che Dio aveva rivelata, quella che gli faceva dire: *Dio è l'eredità mia;* ed altrove: *I giusti m'attendono finchè voi mi darete la mia ricompensa.* Voi avete de' bei tratti di spirito, ma voi non persuaderete ad alcuno, che tutto un Concilio ecumenico si sia data la pena di sostenere Mosè e Davidde co' vostri desiderj naturali; o che quella fosse la questione della Chiesa, e che non vi fosse miglior espediente che il definire il vostro sistema.

Heb. XI. 26.

Ibid. vers. 1.

Ps. CXLI. 6. *Ibid. v.* 8.

IV. *Conseguenze perniziose di questo modo d'interpretare i Concilj.*

Il modo poi col quale introducete questa scusa grossolana, e questa alienazione manifesta dal senso del Concilio, è ancor più pericoloso della cosa stessa. Ivi non c'è niente, dite voi, contro la Fe-

I. *Lett. p. 41.* Fede: o per ripetere le vostre proprie parole: *Quest'è un fatto che non è di veruna conseguenza pel dogma*. Come? non appartiene alla Fede, nè al dogma Cattolico, il dare ad un Decreto d'un Concilio ecumenico un senso, che nessun altro che voi ci trova; diciamo di più, un senso in cui tutti i Teologi vi sono direttamente opposti, un senso ch'elude l'espresso disegno del Decreto contro i Protestanti, un senso ch'elude parimenti l'interpretazione cui dà questo medesimo Concilio a due passi espressivi della Scrittura; un senso infine che riduce al nulla e la decisione, e la prova del Concilio medesimo?

Voi vorreste forse salvarvi, col mezzo dell'opinione temeraria ed erronea di coloro, i quali non prendono per articolo di Fede nel Concilio se non quello ch'è pronunziato sotto pena di scomunica ne' Canoni. Ma quando voi aggiungeste quest'errore agli altri, non vi trarreste ancora d'imbroglio col Concilio, e vi trovereste sempre la vostra condanna; poichè sulla fine de' Decreti, e prima di venire a' Canoni della sesta Sessione di cui si tratta, egli ha deciso: *Che coloro i quali non crederanno fermamente, e come Cattolica, fedelmente tutta la dottrina precedente sulla giustificazione, non saranno mai giustificati*. E quando non vi si leggesse questo Decreto equivalente ad una scomunica, avreste sempre contro di voi l'anatema espresso del Canone 31 concepito in questi termini: *Si quis dixerit, justificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur, anathema sit. Se vi sarà chi dica, che il Fedele giustificato commetta colpa nelle buo-*

Sess VI. cap. 16.

buone opere ch' egli fa in vista della ricompensa eterna, sia scomunicato. Voi eludete quest' anatema; voi ritrovate a favore d' un desiderio naturale quello che il Concilio intende manifestamente della Speranza cristiana; e voi volete stabilire non esservi in quest' alienazione cos' alcuna contro la Fede.

V. *Conclusione, che con ciò rimane distrutto onninamente il nuovo sistema, e che viene rovesciata tutta la Teologia.*

Si dirà forse, che questo passo non è essenziale al vostro sistema, e che voi non potete levarlo via senza por mano nel resto. Ma il Vescovo di Chartres non vi lascierà perciò in riposo, e vi dirà sempre, come ha fatto: Pensateci bene, Monsignore; poichè finalmente, continuerà egli: *Ciò che voi avete chiamato nostro proprio interesse subordinato, e riferito alla gloria di Dio, è* (secondo voi) *la stessa cosa che il santo Concilio di Trento subordina al desiderio principale della gloria di Dio*: questa è una cosa di cui voi siete convenuto: *Ora*, prosiegue questo Prelato, *questo secondo motivo del Concilio è soprannaturale; poich' è quello ch' eccita la pigrizia de' giusti, e gli anima a proseguire nell' intrapresa carriera*; questo è quello da cui era eccitato Mosè quel sì grande Legislatore, e Davidde quel sì grande Profeta: Dunque secondo voi *il nostro proprio interesse è soprannaturale*. Pertanto voi ci avete dato per regola nella vostra Istruzione Pastorale, che *voi non vi siete mai servito* (nel vostro Libro delle Massime) *del termine* d'in-

Lett. Past. P. 46.

Pag. 46.

te-

teresse, *aggiungendovi quello di* proprio, *se non per significare il solo amor naturale di noi medesimi*: quest'è l'unica vostra interpretazione; questo è tutto il fondamento del vostro sistema: ma secondo le vostre proprie espressioni esso è falso; la verità ci costringe a dirlo; nè crediate perciò che vi si manchi di rispetto. Quest'è un *falso*, un *nego* della Scuola. Dunque la regola che voi ci date per ogni interpretazione è falsa, e voi non potete salvarvi dall'autorità del Concilio che collo smentirla.

Frattanto è cosa dolorosa per tutta la Chiesa il vedere un Prelato della vostra importanza, così disposto a sacrificar tutto ad un nuovo sistema; se per salvarlo non occorre che dare un senso inaudito ad un Concilio ecumenico; cioè per dirlo in altri termini, se non occorre che schernirsi delle sue parole: voi non esitate a farlo: la Scrittura non sarà più inviolabile per voi: voi farete pensare a Davidde ed a s. Paolo sopra Mosè quello che vi verrà a grado senza fondamento, e senza testimonianze: voi sforzerete tutto per venire al vostro punto; voi salverete un errore col mezzo d'un altro; e farete impercettibilmente passare delle novità col pretesto d'un *fatto* innocente, e di nessuna conseguenza *pel dogma*. Voi avete l'espressioni più speciose, e le insinuazioni più accorte per introdurre nelle credule orecchie quello che vi piace: voi azzardate tutto con tale fiducia, sopra il fondamento inesauribile di spiegazioni di cui vi conoscete dovizioso. Convien egli starsene sopra ciò in silenzio, oppure avvertire il popolo di stare in guardia?

QUE-

QUESTIONE TERZA.

Sulla prima spiegazione mandata al Vescovo di Chartres.

I. *Si ripiglia il fatto.*

Ripigliamo il fatto in poche parole. Incalzato dal Vescovo di Chartres sulla Speranza cristiana che toglievate a' perfetti nelle vostre Massime sotto il nome *d' interesse proprio*, voi gli mandaste una diffusa spiegazione; nella quale senza pensare alla vostra chiave dell' *amore naturale*, nè a quella di motivo, preso come *principio interno*, in cui ora ripponete la vostra fiducia, voi cercavate di salvare la Speranza secondo le nozioni comuni che da prima tutti avevano prese dal vostro Libro: voi facevate dunque vedere che intendevate, come gli altri, questi due termini su quali s' aggira tutto il Libro: locchè avendo cangiato per delle nuove spiegazioni, che non avevano più niente di comune con quella, si sono scoperte due verità; l'una, che la vostra prima Difesa vi è sembrata insostenibile, poichè foste costretto ad abbandonarla: e l'altra, che le vostre seconde Difese d' *amore naturale*, e di *principio interno* non erano proprie del primo disegno del vostro Libro, poichè la vostra Spiegazione ai pressanti argomenti del Vescovo di Chartres non ne diceva parola.

II. *Dimostrazione del Vescovo di Chartres nella sua Lettera Pastorale: assenso al primo principio di questa dimostrazione.*

La dimostrazione del Vescovo di Chartres consiste principalmente nelle esposizioni che questo Prelato ha dimostrate fra questa prima Spiegazione, e quelle che cominciarono a comparire dappoi nella vostra Istruzione Pastorale. Non occorre qui perdere il tempo in provare questa opposizione. La vostra Istruzione Pastorale fa che s'aggiri, come abbiamo veduto, tutto l'intreccio del vostro Libro delle Massime sopra due cose, le quali bisogna aver sempre davanti agli occhi: Primieramente sull'*interesse proprio* che voi pretendete aver preso per *un amore naturale di noi stessi*: e secondariamente sul termine di *motivo*, il quale voi dite di avere inteso non come l'oggetto o il fine che ci determina a volere; ma come il *principio* (interno) *d'amore, per cui si agisce, e la passione che muove il cuore*: ciò non si trova per nulla nella vostra prima Spiegazione inviata al Vescovo di Chartres; voi lo accordate, ed apparisce pure dalla sola lettura di essa; per conseguenza di vostra propria confessione voi avete manifestamente cangiato sulla sostanza del vostro Libro, e le vostre seconde Spiegazioni hanno smentito le prime.

Lett. Past. de M. de Chart. p. 66. 67. 68. 69.

Pag. p. 11. 93. 100. 101. 103.

Ib. p. 11.

Questa confessione è evidente per la vostra prima Lettera in risposta alla Lettera Pastorale del Vescovo di Chartres; poichè per salvare la variazione

zione manifesta de' vostri Scritti nell'intreccio essenziale del vostro sistema, il vostro solo espediente si è di accordare, che in questa prima Spiegazione non è il vostro vero sentimento quello che avete esposto a questo Prelato: *Che voi vi siete adattato al suo pensare, e al suo linguaggio: e che voi avete proceduto con lui per via di quella specie d' argomento che la Scuola chiama*, ad hominem. Ecco tutta la vostra Risposta: ora si tratta di esaminare se ciò sia come pretendete nelle vostra Lettera. I. Lett. de M. de Camb. en vep. p. 55. 50. 59. 67. 70.

III. *Sul doppio senso del Libro delle Massime, giusta la nueva Lettera al Vescovo di Chartres.*

Per condurre i vostri Leggitori a' pensamenti vostri, voi proponete uno strano sistema del vostro Libro delle Massime: voi supponete, che *senza aver mai voluto dare un doppio senso a questo Libro, non lasci d' esser vero, ch' esso è stato preso in due sensi differenti*; non già da persone ignoranti, o prevenute contro di voi, ma da' vostri migliori amici, e da' vostri difensori. Imperocchè voi aggiungete queste parole: *Diversi valenti Teologi ch' io ho consultati*, dite voi, *dopo il gran rumore eccitato contro il mio Libro, mi sollecitarono molto a limitarmi alla prima Spiegazione*, ch' era quella in cui *l' interesse proprio* si prende per la salute eterna, e per l'oggetto della Speranza cristiana: *ed essi m' assicurarono tutti che sosterrebbero senza pena il Testo del Libro nel senso stesso, senza ricorrere all' altro,* I. Lett. p. 55.

ch' era quello dell' *interesse proprio* preso per l' amore naturale. Più ancora: *Poscia*, proseguite voi, *mi viene scritto da Roma, che diversi dotti Teologi pensavano su ciò precisamente la medesima cosa*, cioè, che sostenevano il Testo del Libro nel senso dell' *interesse proprio* preso per la salute; *ma voi siete*, dite voi, *restato attaccato al senso dell' amore naturale*, che secondo voi *era il vostro:* ecco un' idea strana veramente; un Libro che ha un doppio senso, non già un passo unicamente, ma *in tutto il suo Testo*, cui de' valenti Teologi vogliano sostenere in un senso ch' era contrario all' intenzione dell' Autore, cui essi aveva intenzione di favorire; Che de' dotti difensori del medesimo Autore a Roma fossero del medesimo sentimento, persuasi per conseguenza d' intendere l' Autore meglio di quello ch' egli non avesse inteso se medesimo. Un sistema di questa natura è unico nel mondo, e voi non potreste recarne pure un esempio. Ma ciò che v' ha di più strano si è, che voi medesimo sostenete questi due sensi, e che per quanto siate fedele al senso dell' amore naturale, il quale da principio, a quello che pretendete, era il vostro; voi facciate così grandi sforzi in tutta una Spiegazione ben lunga per introdurre il contrario nello spirito del Vescovo di Chartres.

Ibid. p. 65.

Ecco la ragione che voi ne adducete; conviene riferirla co' vostri proprj termini: *Io non vedeva*, dite voi, *alcun inconveniente nel dire, che un Libro possa essere cattolico in due diversi sensi. Quando un Libro*, proseguite voi, *è suscettibile di due sensi*,

I. Let. p. 55.

si, l'uno de' quali sia cattolico, e l'altro eretico; si ha motivo di temere che il buono serva a mascherare il cattivo: Ma quando non si tratta al più che d'un equivoco, del quale i due sensi sono cattolici, esso non ha nulla di pernizioso, nè di sospetto: Io non trovava adunque inconveniente alcuno nel cercare; per distruggere i vostri timori, di mostrarvi che nel senso medesimo che voi davate a' termini d'interesse proprio; e disinteressato, *il mio Libro poteva essere spiegato in un modo corretto.*

Voi credevate dunque allora, cioè pochissimo dopo, e nelle vostre ultime Risposte al Vescovo di Chartres, che il vostro Libro si potesse spiegare in un *modo corretto* senza l'interpretazione d'amore naturale. Ma voi obbliaste quello che avete scritto un anno prima al Vescovo di Meaux, che prendendo l'*interesse proprio per la salute*, ch'è il senso il quale proponevate al Vescovo di Chartres, e senza l'amore naturale, *voi non potevate che farneticare di pagina in pagina, e di riga in riga*. Ma adesso quello che cagionava cotante stravaganze è il medesimo senso che voi proponete come corretto al Vescovo di Chartres. I. Lett. p. 46.

Non solamente voi dite al Vescovo di Meaux, che *questo senso è di pagina in pagina, e di riga in riga pieno di stravaganze*; ma aggiungete, che per sostenere questo senso, *bisognerebbe ad ogni momento sostenere che si spera senza sperare, che si desidera pienamente la propria beatitudine nella rinunzia assoluta alla propria beatitudine; locchè*, aggiungete voi, *non è un sistema, ma un sogno mo-* Ibid.

struoso, ed un' empia stravaganza. Quindi quello che voi rimarcavate al Vescovo di Meaux, non solo come insensato, stravagante, e mostruoso, ma anche come empio, tutto ad un tratto è divenuto corretto, e cattolico, quando scriveste al Vescovo di Chartres.

Sarebbe stato pur meglio non iscrivere tanto, e parlare più coerentemente. Ma quando vi vedete avviluppato da mille difficoltà insuperabili, e per riparare cotanti colpi, non pensate che a moltiplicare i vostri scritti, coprendovi da un lato, vi esponete dall' altro, e non potete dire alcuna cosa che sia conseguente.

Checchè ne sia, e lasciando a parte le riflessioni benchè giuste sul vostro inevitabile imbroglio, voi deludete il vostro Leggitore, dicendogli che il vostro Libro è suscettibile di due sensi corretti; poichè v'è uno di questi sensi, ed è quello che voi proponete al Vescovo di Chartres, il quale secondo voi è pieno di stravaganze e d'empietà.

Ma aggiungiamo, che oltre questi due sensi che voi accordate, per necessità bisogna riconoscerne un terzo, ch'è il cattivo, del quale vi hanno accusato i Prelati. La Dichiarazione, per non parlare degli altri Scritti, mostra che sotto il nome d' interesse proprio voi escludete la Speranza ed il desiderio della salute; e senza entrare nella sostanza, se voi deste loro una risposta certa, la vostra difesa potrebbe avere della verosimiglianza. Ma è evidente che voi non avete nulla di sodo da opporre ad essi: il senso de' vostri difensori non è già il vo-

vostro: quello de' vostri amici di Roma è differente da quello che voi sostenete in Francia ed a Roma stessa: quello ch'è corretto e cattolico scrivendo al Vescovo di Chartres, era empio e mostruoso scrivendo al Vescovo di Meaux. Quindi voi vi difendete trepidando, sempre irresoluto e senza principj. La vostra incertezza fa cadere la vostra Risposta; e non rimane più che un solo senso nel vostro Libro, ed è il cattivo che vi si trova naturalmente, e che comprende l'esclusione ed il sagrifizio della Speranza.

Con ciò la nostra disputa è per vostra propria confessione esaurita; e solo per sopravanzo di ragione io entrerò nel resto: ma conviene pertanto mostrarvi circostanziatamente, e co' vostri medesimi principj in molti modi l'inconveniente, nel quale voi cadete col vostro preteso argomento *ad hominem*.

IV. *Sull' argomento ad hominem.*

Questo inconveniente apparisce dalla definizione che voi fate di quest' argomento. *Cessate*, dite voi al Vescovo di Chartres, *d' obbiettarmi la contrarietà ch' esiste fra la mia Lettera stampata nell' Opera vostra, e la mia Spiegazione posteriore: queste due cose devono essere evidentemente contraddittorie nell' espressione:* perchè tal è la natura *d' un argomento* ad hominem, *in cui un Autore abbandona il suo proprio linguaggio, e prende quello d' un altro per cercare di persuaderlo secondo la sua foggia, e le sue prevenzioni; locchè*, dite voi, *non deve esse-* I. Lett. p. 76.

re conforme all'altra Spiegazione, nella quale l'Autore parla naturalmente nel modo contrario, ch'è il vero senso delle sue proprie parole.

Ma, Monsignore, voi fingete di non sapere che quando si parla in un modo così *evidentemente contraddittorio* a se stesso, la prima cosa a cui si pensa, è il prendere le proprie precauzioni; e che sarebbe un burlarsi manifestamente delle persone il terminare il proprio discorso senza esprimere una volta almeno il proprio pensamento: mentre, Monsignore, per vostra disgrazia, in tutta una così lunga Spiegazione e così estesa, nella quale per quindici gran pagine voi parlate un linguaggio così strano, non dite una parola che spieghi il solo senso che voi pretendete avere in mente.

Si potrebb' egli, Monsignore, farsi coraggio di domandarvi, se abbiate attentamente riletta la Risposta che ci date come un argomento *ad hominem?* Se voi l'avete riletta, non comprendo cosa v'abbia ritenuto dal rimarcare non solo non esservi pure una parola, la quale indichi che voi argomentiate co' principj del Vescovo di Chartres; ma altresì che dal principio alla fine voi scrivete come un uomo che parli naturalmente, e ch' esprima i proprj pensamenti. Si trovano a tutte le pagine della vostra Spiegazione: *Io credo che l' Atto di Carità*; ec. *io credo che l' Atto di Speranza* ec. *io dico: io credo: io suppongo:* voi parlate in nome vostro, ed in tutto il vostro discorso neppure si scorge il tuono e il linguaggio straniero. Voi cominciate da queste parole: *Io debbo, mio caro Prelato, essere più pronto del mi-*

Prem rep. de M. de Camb. après la Let. Past. de M. de Chartres pag. 24. &c. Ibid. p. 1.

minimo di tutti i Fedeli, a render conto della mia Fede a tutta la Chiesa, ed a voi sopra ogni altro, che siete mio confratello, mio buono e vecchio amico. Così si comincia un linguaggio di *compiacenza, e di accomodamento, il quale* deve poi essere contraddittorio col linguaggio proprio? Voi continuate: *Quanto a miei sentimenti, eccoli quali sono nel cuor mio, e quali credo averli esposti nel mio Libro.* Avete voi posti nel vostro Libro i sentimenti del Vescovo di Chartres? non si trova in questo Scritto alcuna distinzione fra quello che dite voi stesso, e quello che pretendete aver preso da altri. Questo stile è perpetuo ed uniforme in tutta la vostra Spiegazione: tutto ivi è preso da altri e finto, oppure non v'è di preso o finto la menoma parola: parlando del *bonum mihi:* (quello che per me è buono e vantaggioso) *ecco,* dite voi, *quello che io chiamo atti interessati;* e voi ponete questi Atti fra quelli *di vera Speranza;* per conseguenza secondo voi soprannaturalissimi. Crederà egli il pubblico che voi spieghiate i sentimenti del Vescovo di Chartres, quando vede che voi ripetete continuamente che spiegate i vostri? Bisognerebbe ristampare tutto il vostro discorso, per segnarvi i passi, in cui si vede che voi non parlate se non il vostro linguaggio naturale; ma eccone uno che non potrebbe uscir di mente: *Ecco dunque,* dite voi, *precisamente, mio carissimo Prelato, quello che io ho pensato facendo il mio Libro, sugli Atti che io ho chiamato interessati:* i quali sono riferiti un poco dopo fra gli Atti di vera Speranza. Quello che voi pensavate facendo il vostro Libro, è egli forse,

Ibidem.

Ibid. p. 4.

Ibid. p. 8.

Mon-

Monsignore, quello che pensava, o poteva pensare il Vescovo di Chartres; o pensavate voi forse fin d'allora di fargli un argomento *ad hominem?* Quanto non costa il voler difendere l'errore, e sostenere una cattiva scusa? Il vostro imbarazzo sopra questa prima Spiegazione stampata dal Vescovo di Chartres è estremo. Voi non potete riconoscerla senza condannare voi stesso, come un uomo il quale nega la Speranza: voi non potete rigettarla perchè l'avete proposta al Vescovo di Chartres con tutte le testimonianze della vostra persuasione che vi potevate annettere. Voi non osate nè approvarla assolutamento nè rinunziarvi; e non sapendo finalmente qual nome darle, le deste il nome di Argomento *ad hominem* non conosciuto da veruno in quest' aspetto, o come lo chiamate voi, Argomento di accomodamento e di compiacenza, il quale non si trova presso altri che presso voi.

V. *Imbarazzo manifesto nella Risposta al Vescovo di Chartres.*

Chi vuole vedere il vostro imbarazzo sopra questa obbiezione, non ha che a leggere la vostra Risposta: *Accordo*, dite voi, *che in questa Lettera* (in quella ove si contiene la vostra prima Spiegazione al Vescovo di Chartres) *domina dappertutto una gran mancanza di precauzione; e s' egli è un errore il non averne presa alcuna scrivendo una semplice Lettera ad un intimo Amico; io confesso d' aver parlato impropriamente, e colla negligenza d' un uomo,*

1. *Lett. p. 5. n. 1.*

il

il quale non teme di non essere bene inteso: ma a voi è permesso meno che ad un altro il farmi un delitto di questo eccesso di fiducia. Da questo discorso non si rileva nulla.

Ricordivi, Monsignore, essere voi stato così vivamente incalzato dal Vescovo di Chartres, che le vostre risposte le più solide non erano forti abbastanza. Era adunque allora, o mai più, tempo di sfoderare le migliori vostre armi; e se volevate essere inteso, dovevate allora disvelare i vostri più intimi pensamenti. Chi ve lo impediva? *Voi scriveste*, dite voi, *una semplice Lettera ad un intimo Amico:* chiamate voi semplice Lettera una Spiegazione così sostanziale ed ampla de' vostri sentimenti, e la ragione cui volevate addurre della vostra Fede? forse perchè in essa parlavate *ad un vostro intimo Amico* gli occultaste il fondo del vostro segreto? voi chiamate *negligenza, e mancanza di precauzione* una soppressione così deliberata, e così continua del vostro disegno: *Voi non temete*, dite voi, *di non essere inteso.* Ma in qual modo volevate voi essere inteso colla cura somma che vi prendevate di tacere la vostra vera ed essenziale interpretazione, e con una scelta d' espressioni le più significanti e le più precise, ond' esprimere che voi esponevate il vostro sentimento? Voi avete delle speciose parole: tutti lo riconoscono: ma l' imbarazzo che sta nella sostanza non si può celarlo; e si scorge che non sapete ove posare il piede: poichè se conviene pur fare un cenno sulla negligenza delle Lettere nella quale riponete il vostro rifugio, voi sapete che i Santi Dottori i Ba-

i Basilj, i Girolami, gli Agostini, i Bernardi non hanno scritto alcuna cosa più esattamente delle Lettere in cui essi trattavano della dottrina. In questa si trattava di mettere in quiete la coscienza di tre Vescovi, i quali chiamati in testimonj da voi medesimo, si credevano obbligati a dichiarare in faccia a tutta la Chiesa il loro sentimento sul vostro Libro. Uno di quelli che vi sollecitava più vivamente degli altri, e che era più degli altri occupato della necessità in cui eravate d'illustrare, se fosse stato possibile, la dottrina di questo Libro, era appunto il Vescovo di Chartres, a cui facevate allora professione di aprire il vostro cuore; anzi di già si è veduto che voi cominciate questa Lettera così negletta, secondo voi, dall'obbligo in cui eravate *di render conto della vostra Fede a tutta la Chiesa; e sopra tutto a voi* (parole vostre al Vescovo di Chartres) *che siete confratello mio, mio buono e vecchio Amico*. Dietro ad un tale preambolo non si potrebbe credere che voi doveste salvarvi colla negligenza della vostra Risposta: anzi all'opposto voi preparavate gli animi a tutta la precisione e l'esattezza.

Premiere rep. &c. à la fin de la Let. Past. de M. de Chartres

Del rimanente io non so perchè voi vogliate che il Vescovo di Chartres fosse quegli, a cui fosse *men permesso che ad un altro di farvi un delitto dell'eccesso della vostra fiducia*; cioè di rimproverarvi le vostre variazioni. Indubitabilmente, Monsignore, voi non direte che la vostra Spiegazione dovesse essere un mistero confidato sotto segretezza al Vescovo di Chartres, voi che la citate il primo in una

Let. en. rep. p. 63. 64.

una Risposta stampata contro la Dichiarazione de' tre Vescovi. Ma se sotto pretesto d'amicizia e di fiducia voi nascondete i vostri sentimenti ad un intimo amico; se date a lui una Risposta, che distruggete dappoi con un' altra formalmente, e contraddittoriamente opposta, e che con ciò voi cerchiate protezione ad un Libro cui non si può difendere se non con tali variazioni; non oseranno eglino de' Vescovi lagnarsene, perchè sono vostri antichi Amici? donde traete voi, Monsignore, tali nuove regole di Morale?

VI. *Sul termine di* motivo.

Per esempio, voi avete detto, per il termine di *motivo* che *voi vi adattavate* (nel Libro delle Massime) *all' uso della nostra lingua, nella quale esso significa ordinariamente l' ultimo fine, o almeno il principale che fa agire*. Voi non avevate altra idea, e voi avevate detto positivamente, che in tutto il vostro Libro delle Massime *si deve sempre di buona fede ridurre il termine di* motivo *al medesimo senso*. In qualunque modo adunque è manifesto, che nel tempo in cui mandaste la vostra Spiegazione al Vescovo di Chartres, voi non conoscevate in questo Libro delle Massime il senso di motivo che per significare il fine esterno il quale si si propone. Ora voi dite il contrario nella vostra Lettera in Risposta alla Lettera Pastorale del Vescovo di Chartres; e volete che s' indovini, senza che ne diciate parola, che nella vostra prima Spiegazione a questo Prelato *voi parlavate con uno spirito di accomodamento e di com-*

Prem. rep. aux la Lett. Past. de M. de Ch. p. 11. 14. 15.

Ibid. p. 13.

Pag. 66.

compiacenza, dateci adunque qualche norma per indovinare le vostre intenzioni, poichè non vi degnate di spiegarcele.

Voi *credete forse che il Leggitore perda la pazienza* nel dettaglio circostanziato in cui bisogna entrare per convincervi; ed imbrogliate tante cose che credete che non si vorrà darsi la pena di svolgerle: Ma purchè si abbia la sofferenza di leggere qualche pagina, si vedrà in particolare tutta la vostra *sagacità*.

Ibid. p. 66. *Io asseriva*, dite voi, *che distinguendo l' oggetto formale, ed il motivo, non era stata mia intenzione di contraddire al linguaggio de' Teologi, ma che aveva voluto soltanto adattarmi all' uso familiare della vostra lingua per il termine di motivo.* E' vero: voi dite queste parole: ma voi aggiungete al tempo stesso, che quest' uso della nostra lingua era di prendere il motivo pel fine che si si propone esternamente: ed in ciò voi pretendevate che quest' uso della Lingua era differente da quello de' Teologi che prendevano *motivo* per *oggetto formale*. Quindi tutta la difficoltà s' aggirava sulla differenza fra il prendere *motivo* per *oggetto formale* colla Scuola, o prenderlo per *fine esterno*, giusta l' uso che pretendete della nostra lingua; e voi non pensavate allora per anche a prenderlo per *principio interno*, nè per *amor naturale*.

Ibid. Voi rimarcate nella vostra Lettera in risposta al Vescovo di Chartres queste parole della Spiegazione al medesimo Prelato: *Si dice ogni giorno il motivo d' un Cortigiano è l' ambizione*; e voi conchiudete pre-

presentemente, che *nel vero linguaggio del vostro Libro spiegato nella Lettera stessa, in cui vi si rimprovera la variazione, motivo* non è già *l' oggetto* esterno, ma solo *l' affezione interna*. E' vero, voi lo dite presentemente, ma non lo *dicevate allora*, e lo lasciavate indovinare. I. Lett p.es.

Voi direte, che il vostro esempio del Cortigiano *che ha per motivo la propria ambizione*, lo provava abbastanza. Ma ecco il vostro Testo intiero, del quale voi sopprimete la metà: *Si dice ogni giorno: il motivo di un cortigiano è l' ambizione, il motivo d' un uomo vano è la lode, ec.* Mettete che quest' esempio del Cortigiano e dell' ambizione sia ambiguo: l' esempio della lode determina, poichè mai non s' è detto ch' essa potesse esser altro che l' oggetto esterno di un' anima vana, e che non poteva essere la sua *affezione interna*. In ogni caso voi vi spiegate chiarissimamente in seguito, poichè vi rigettate il termine di *fine*, perchè la *nostra lingua non vi si adatta: perciò*, continuate voi, *io l' ho unito al termine di motivo*. Per togliere fino il minimo dubbio del vostro pensamento, voi aggiungete, che il termine di *motivo, per significare il fine, è il più naturale ed il più usitato*. Quindi voi vi determinate a tal senso; *ed io*, dite voi, *ne credetti innocente l' uso di esso nel mio Libro*. Dunque costantemente era *il fine* quello che voi intendevate per *motivo*, e voi non permettevate che si prendesse questo termine *altrimenti* che in questo medesimo senso. Prem. rep. à M. de Chars. après la Lett. Past. p. 14. Ibid. Ibid. p. 13 Let. en rep. p. 61-66.

Questo è quello che voi avete cangiato dappoi: il motivo è divenuto in tutti i vostri Scritti posteriori

si, *il principio interno che ci fa agire, e la passione che ci muove*. Voi avete dunque manifestamente alterato il vostro sistema: la variazione è gia dimostrata. Mitigate quanto vi piace i vostri termini: chiamatela negligenza, compiacenza, accomodamento, linguaggio tolto a prestito per dissipare i timori, e le ombre d'un Amico: a traverso di queste belle parole, e della acutezza de' vostri ripieghi, a traverso de' vostri delicati orpelli, tutti traveggono il fondo, fuorchè quelli, i quali impegnati totalmente nel vostro partito deliberatameate non vogliono vedere.

VII. *Ultima risorsa delle risposte al Vescovo di Chartres.*

Ci conviene occupare ancora qualche istante per esaminare la vostra ultima risorsa. Questa si è, che in parlando al Vescovo di Chartres dell' *interesse proprio*, *Bonum mihi*; o della salute, voi avete presa *la precauzioae di dire che, quando il si volesse, lo chiamereste mio interesse. Se il si volesse*, proseguite voi, *indica chiaramente che non son io che il voglia, e che io esco dal mio vero linguaggio per addattarmi a quello d' un altro che lo vuole. Io aggiungo, che non mi curo di disputare su' termini. Per evitare adunque soltanto una tal disputa io prendo questo linguaggio d altri, e contrario al mio.* Ma per dissipare questa falsa luce basta ascoltare le vostre stesse parole: *Io non avrei avuto riguardo di dare in tal modo la mia Spiegazione al pubblico co-*

I. *Lett. en rep.* p. 64.

Prem. rep. impr. par M. de Chart. après sa lit. Past.

I. *Lett. en rep* p. 67.

me

me il vero senso del mio Libro: almeno se l' avessi data, avrei indicato ben più espressamente, che quantunque vera in se stessa, essa non era per altro quella che io aveva avuta in mente scrivendo il mio Libro; avrei fatto sopra di essa nelle forme tutte le proteste le più forti per non derogare al vero linguaggio del mio Libro riducendolo al vostro. A sentir voi, Monsignore, si direbbe che queste precauzioni e proteste *nelle forme* esigessero un lungo discorso. Ma non occorrevano che tre parole. Gli argomenti, ne' quali si procede co' principj degli altri, e come si dice *ad hominem*, hanno la loro formola stabilita. Questa consiste nell' indicare una volta almeno quello che si prende dall' avversario, e quello che si pensa in persona propria. V' era cosa più breve e più facile dell' aggiungere al vostro discorso queste poche parole? *Io ho inteso per* interesse proprio *un amore naturale di noi medesimi: ma quand' anche io intendessi come voi per questo termine, la mia salute, ed il mio proprio bene, locchè non è già, io non lascierei di potere, secondo i vostri principj, giustificare il mio sistema.* Se voi vi credete obbligato, per dichiarare la sincerità delle vostre intenzioni, a prendere questa precauzione col pubblico; perchè trascurarla in una Lettera così grave ad un Amico intimo, al quale voi scrivevate colla medesima serietà, e colla medesima intenzione come se lo faceste alla Chiesa per renderle ragione della vostra Fede?

Voi ricorrete pure alla negligenza d' una lettera scritta in fretta ad un intimo Amico. *Io ho ommesse con tal vista*, dite voi, *tutte queste precauzioni* Ibid.

rigorose, ed ho parlato *il vostro linguaggio, come s'egli fosse stato effettivamente il mio proprio*. Cosa restava adunque in un simile linguaggio a pensare al Vescovo di Chartres sulla differenza ne' sentimenti? scuse così deboli non corrispondono all'importanza della materia: qui non si trattava di parlare *in fretta*; e se la facilità del vostro ingegno doveva produrre una pronta Risposta, non ne segue ch'essa dovesse essere *trascurata* col pretesto che voi la davate in forma di Lettera, poichè in tal modo già si trattano gli affari più serj. Quindi le vostre ragioni son vane, e voi non ne avevate alcuna di risparmiare ad un amico sì intimo, ad un Teologo così grave tre o quattro righe. Tanto più che voi volevate finalmente giungere alla protesta che lo ha fatto stupire, nella quale voi prendete *in testimonio colui che esamina i cuori, come se fossi*, dite voi, *per comparire davanti a lui, che la vostra Spiegazione contiene tutto quello che avete preteso: che questi sono i sentimenti i quali voi portate nel cuore, ed il sistema che voi credete aver dato alla vostra Lettera*. Voi non dicevate in questa seria protesta di parlare in *fretta*, e *con negligenza*: sembrava che voi faceste seriamente tutto lo sforzo del vostro spirito: voi impiegavate tutte le distinzioni, e tutte le sottigliezze. Parlavate ancor meno di *compiacenza*, di *accomodamento*, di *linguaggio preso d'altri*, di *argomento ad hominem*. Questi erano i sentimenti del vostro cuore, i quali voi portavate sotto agli occhi di Dio, nel cuore di un santo Vescovo, d'un Teologo così grave, d'un

Lett. Past. p. 19. 20. Explic. p. 12 14. 15.

I. Lett. p. 68.

Ami-

Amico così intimo, il quale attendeva dalla vostra cordialità, non una dottrina straniera, ma la vostra, per regolare con questa cognizione i sentimenti ch' egli dovesse concepire insieme co' vostri e co' suoi confratelli sul Libro vostro.

VIII. *Che la Spiegazione del Vescovo di Chartres parla senza restrizione.*

Inoltre, Monsignore, non crediate che noi prendiamo per restrizione del termine d'interesse proprio, queste clausole della Spiegazione al Vescovo di Chartres, le quali voi ci date in prova che parlavate, *ad hominem: Bonum mihi*, sarà, se si vuole, il mio *proprio interesse*; e le altre della stessa natura che noi abbiamo già rimarcate. Voi vorreste che si credesse, che mettendo queste clausole aveste in mira la vostra interpretazione d'*interesse proprio*, preso per *amore naturale*. Ma voi spiegate troppo formalmente un altro senso. In fatti voi lasciate in dubbio, se la Speranza possa essere fondata sull'interesse proprio; perchè distinguete la speranza semplice o comune, la quale non si alza punto al di sopra del suo *bonum mihi*, del suo *interesse*, del suo *motivo proprio*, dalla Speranza comandata dalla Carità, la quale la riferisce al suo oggetto proprio, ch'è la gloria di Dio. Voi dite adunque, io lo accordo, di questa Speranza comandata, che a cagione del suo motivo si può in un senso chiamarla *nostro interesse proprio*, in quanto essa comprende il *bonum mihi* come suo oggetto specifico, e voi ab- *Sup. n.* VIII

bandonate questo libero linguaggio. Quindi i due sensi de' quali voi volete parlare nella vostra Spiegazione al Vescovo di Chartres, significano la medesima Speranza, secondo ch' essa è o non è comandata. Voi non avevate dunque in pensiere altro *interesse proprio* che il motivo della Speranza, che voi chiamate semplice, comune, e non comandata; e la vostra restrizione non cade che sopra ciò, mentre non v' ha il minimo vestigio dell' *interesse proprio* preso per l'amore naturale.

Prem. rep. de Mons. de Camb. imprim. dans la Let. Past. de Mons. de Chart p. 2. 8. 11. 12. 13.

IX. *Conclusione e riflessione sulle proteste fatte sotto agli occhi di Dio.*

Del rimanente per ritornare alle vostre solenni proteste sotto agli occhi di Dio, che tanto stupore hanno recato al Vescovo di Chartres: il motivo del suo stupore si è, ch' egli ha veduto quello che voi dicevate, che sempre avevate avuto dinanzi agli occhi le medesime cose che tante volte avete cangiate: voi le spiegate in questo modo: *Io non ho mai*, dite voi, *voluto far intendere con ciò, che il linguaggio in questione fosse il vero linguaggio ch' io aveva voluto parlare nel mio Libro; ma solo che la dottrina in questione era tutta la dottrina alla quale io limitava il sistema della mia Opera*. Pertanto si parlava direttamente appunto del linguaggio del vostro Libro; e senza dubbio dal linguaggio bisognava giudicare del vero senso, della vera Spiegazione di questo Libro. Quando adunque voi riducete la protesta che non avete cangiata, al linguaggio,

Let en rep p. 93.

gio; e non alla sostanza, la restrizione mentale è troppo violenta: è una scusa troppo meschina il credere di aver soddisfatto rispondendo: io l'intendo così, *se si vuole in un senso, in un certo senso ec.* Queste clausole così vaghe possono ben mostrare un uomo che teme, ch'esita, che non è mai sicuro, che *si prepara de' sutterfugj*, che in qualunque caso ha molti sensi in mente o buoni o cattivi: ma queste clausole non saranno mai una seria spiegazione dei proprj sentimenti sotto agli occhi di Dio: mentre dicendo che la nostra salute è il nostro interesse *in un certo senso*, o si ha in pensiere questo senso, e non si può dissimularlo senza taccia d'artifizio ad un Amico che ne aspetta l'istruzione, ad un grave Teologo, ad un Vescovo col quale si tratta d'un punto di Fede: o nol si ha in pensiere; ed è una cosa terribile l'asserire sotto agli occhi di Dio d'averlo sempre avuto.

Dopo prove così dimostrative contro il vostro preteso argomento *ad hominem*, è ben fatto sentir anche le vostre stupende verisimiglianze. Imperciocchè voi ne avete sempre, onde provare ch'è impossibile che voi abbiate pensato quello che avete pensato, o che abbiate fatte le cose nelle quali venite sorpreso. Ecco adunque i vostri ragionamenti: Ciò sarebbe *un cangiamento troppo grossolano, ed una variazione troppo pronta: quando si vuole ingannare si danno forse in così poco tempo due Scritti ad una stessa persona formalmente contraddittorj dal principio alla fine? se ciò è una variazione, essa è la più ingenuamente dichiarata, la meno simula-* I. Lett. p. 56. 57. 58.

ta che mai vi fosse. Come, Monsignore, è egli impossibile che un uomo convinto dimostrativamente, cangi di risposta? si cercano de' nuovi raggiri per abbagliare gli spiriti, e de' nuovi artifizj per *coprire* i propri passi: Sopra fondamenti così leggieri non si crederà ciò che si vede cogli occhi proprj, ciò che si tiene in propria mano? Questi ragionamenti, Monsignore, sono fuor di stagione; e permettetemi ch' io lo dica, *le ingenuità* che voi vantate cotanto, sono troppo *note*.

Voi direte quanto vi piacerà, che non si procede così materialmente, quando si vuole ingannare. Per cadere in così terribili inconvenienti basta essersi ingannato, e volersi poi difendere. Non v' ha che la verità la quale si sostenga sempre uniforme, e la quale non sia mai contraria a se stessa: l' errore si contraddice suo malgrado; e gli spiriti i più conseguenti sono trascinati dallo spirito d' errore a delle contraddizioni, e a delle variazioni inevitabili: non si si ricorda più sul fine di quello che si è detto da principio: il pensiero di difendersi occupa intieramente: si dice il sì ed il no, senza accorgersene che molto tempo dopo; e tale incertezza appunto comparve in tutte le vostre Risposte sull' argomento *ad hominem*.

Se si può ancora dubitarne dopo le prove che si sono vedute, basta leggere una Lettera che voi avete scritta dappoi. Dopo aver veduto le forti Risposte del Vescovo di Chartres alla vostra Spiegazione da lui stampata, voi v' impegnaste a soddisfarlo sul medesimo piede, e senza cangiarvi una

Lett. Past. de M. de Chart. p. 72. 73.

sil-

sillaba. Questo è quello che apparisce da questa Lettera riferita da questo Prelato, nella quale voi asserite, che *la spiegazione semplice e naturale del Testo del vostro Libro, giusta i vostri veri sentimenti, è contenuta nella vostra Lettera al Vescovo di Chartres*, cioè, nella Spiegazione ch'egli ha stampata alla fine della sua Lettera Pastorale: non era adunque una compiacenza quella che l'aveva prodotta; nè un argomento *ad hominem*, come ora vi pensate di dire: era il vostro proprio senso: e tutto quello che voi ci avete aggiunto dappoi, o nella vostra Istruzione Pastorale, o nelle altre vostre Spiegazioni, è estraneo al vostro sistema, giusta la vostra esposizione a questo Prelato. *Ibid. f. 71.*

Ponderate, Monsignore, le parole di questa Lettera: essa è scritta dopo la vostra Spiegazione al Vescovo di Chartres, e sulle obbiezioni ch'egli faceva contro di voi: voi le trovate *naturali, forti, avanzate quanto ponno esserlo accuratamente raccolte da tutti i passi del vostro Libro che ponno corroborarle, maneggiate con precisione, e scritte con energia. Dubito assai*, aggiungete voi, *che si possa togliere più a puntino il mio sistema per rovesciarlo.* Per rispondere ad obbiezioni così forti voi non avevate che a dire, che il Vescovo di Chartres non vi aveva inteso, e che senz'agire co' vostri principj voi non facevate che un argomento *ad hominem*. Invece di parlare così, voi supponete che il Vescovo di Chartres approvi il *vostro sistema*. Qui non vi sarebbe niente che meritasse cotanto stupore se voi aveste ragionato solo co' vostri principj. Voi *Let. de M. de Cambrai portée par M. de Chart. dans sa Lett. Pag. 2 72. 71.* *Ibid.*

Ibid. aggiungete queste parole: *La Spiegazione semplice e naturale del Testo del mio Libro, giusta i miei veri sentimenti, è contenuta nella mia Lettera al Vescovo di Chartres.* Questa è quella di cui parliamo, nella quale ora volete dire che avete parlato un linguaggio differente dal vostro: ma allora, e così poco tempo dopo la vostra Spiegazione, voi diceste ch' essa conteneva il vostro senso naturale giusta i vostri veri sentimenti. Invece di lagnarvi che questo Prelato v' abbia male inteso, e che egli abbia preso per dottrina vostra quello che voi non dicevate ad esso che per compiacenza, e *ad hominem;* voi promettete di soddisfare alle di lui obbiezioni *senza uscire dal sistema della vostra Lettera.* Voi non pretendevate adunque darne una Spiegazione differente, ma stare a quella, come non già estranea, ma la vostra propria. A quella appunto *voi volevate far convenire senza maligna sottigliezza il Testo del vostro Libro, il quale perciò voi dovevate far esaminare da venti celebri Teologi.* Voi non pensavate dunque per anche, che la vostra propria Spiegazione dovesse essere contraddittoria con quella che davate al Vescovo di Chartres; nè parlavate soltanto dell' argomento *ad hominem*, il quale ora volete trovare in essa.

Let. de M. de Camb. rap. par M. de Ch. dans sa Lett. Past. P. 72. 73.

Che dirò di più? questa Spiegazione che voi promettevate in breve al Vescovo di Chartres, e in cui dovevate parlare giusta il senso vostro, venne in fatto: ma senza che vi fosse in essa fatta menzione alcuna, che la prima fosse presa d' altri, estranea, o *ad hominem;* voi volevate far passare tutto

come

come d'un solo e identico disegno: ciò era impossibile; e quest'è il perchè convenne finalmente confessare che quelle erano due Spiegazioni *contraddittorie*. Tuttavia voi non avete voluto cangiar nulla; poichè qual era il modo di accordare un cangiamento in una dottrina che ci davate per così conseguente ed uniforme? Che fare adunque? convenne dire che l'una delle due era estranea, e l'altra la vostra propria. Ma come mai se tutte due sono egualmente enunziate come vostre? quest'è l'imbroglio, da cui non uscitete mai; e Dio che prendete in testimonio *della vostra perfetta uniformità* con voi stesso, sarà testimonio soltanto che voi vi servite *del suo santo nome* per autorizzare una Spiegazione, la quale avete ritrattata in appresso.

Quando poscia voi dite nella vostra prima Lettera in Risposta al Vescovo di Chartres; che *quando voi lo vedeste, gli dichiaraste senza esitanza nè ambiguità, che voi componendo il vostro Libro non avevate inteso per* interesse proprio *la salute*: permettetemi ch'io il dica con tutto il rispetto che vi debbo, la vostra memoria vi tradisce: il Vescovo di Chartres che sopra ciò ho consultato, non si ricorda d'aver udita alcuna cosa di somigliante: sul dubbio che potrebbe esservi fra voi due, egli acconsente che i vostri proprj Scritti decidano. Se voi aveste avuto in pensiero, quanto lo asserite, *l'interesse proprio* come cosa differente dalla salute, ne avreste fatto qualche cenno in una Spiegazione così ampla come quella che gli deste. Voi che avreste fatta almeno qualche menzione in una *I. Lett. p. 51.*

Let-

Lettera scritta subito dopo su tale soggetto; nella quale come si è veduto, voi pensavate a tutt' altro: senz' attaccare la vostra fede voi volete bene che si creda a' vostri Scritti piuttosto che a voi, che li combattete, e che finalmente non cercate che di scusarvi.

Ibid. Voi allegate nella medesima Lettera il testimonio de' vostri amici che sono in gran numero, e di una probità assai delicata, a' quali voi avete sempre parlato in *un modo uniforme*: è strano che voi abbiate detto così sovente a viva voce, che voi non vi siete pensato di scrivere quando deste questa prima Lettera al Vescovo di Chartres che l'ha fatta stampare alla fine della sua Opera, quantunque non vi fosse cosa più essenziale di questa al vostro disegno; e finalmente che in un Libro il quale doveva essere così ingenuo, voi siate ridotto a provare il vostro sentimento per mezzo di testimonj.

Senza ascoltare questi vani pretesti, la variazione è viemaggiormente dimostrata: venti Dottori che voi dovevate consultare, giusta i termini della vostra Lettera testè veduti, avranno riconosciuto con voi, che *coll' attenersi a' termini della vostra prima Spiegazione*, il vostro Libro era insostenibile, poichè convenne rinunziare a questa Spiegazione, ed introdurre l'*amore naturale* di cui per lo innanzi voi non avevate fatta menzione alcuna ne' vostri Scritti. Il Vescovo di Chartres l'ha provato invincibilmente, ed a voi non rimane replica.

Prem. sup. p. 74.

Ecco pure un altro terribile inconveniente: il sagrifizio assoluto dell'*interesse proprio*, se s'intenda

da per questo interesse la salute, *è una dottrina scandalosa, erronea, empia, bestemmiatoria*, come voi la chiamate nella vostra Istruzione Pastorale, e come il Vescovo di Chartres l' ha dimostrato colle vostre proprie parole: voi non trovate soluzione a questo stringente argomento se non col prendere *l'interesse proprio* per un amore naturale; senza il quale ripiego voi accordate al Vescovo di Meaux che tutto il vostro Libro di riga in riga, e di pagina in pagina è mostruoso ed empio. Voi siete adunque in mezzo ad inevitabili scogli, e vi siete precipitato in un abisso d'errori, da' quali non vi riserbate alcuna uscita.

Pag. 40. 52. &c.

Let. Past. de M. de Chart. p. 55.

Non voglio rimarcare altro che una sola variazione, ma assai chiara, della quale il Vescovo di Chartres vi ha convinto: questa è nel passo veramente decisivo, come lo chiama questo Prelato, del vostro Libro delle Massime, nel quale voi dite che *bisogna lasciare le anime imperfette nell' esercizio dell' amore misto dell'* interesse proprio, *e che bisogna anche rispettare questi motivi che sono sparsi in tutti i Libri della Scrittura santa ec.* Il Vescovo di Chartres vi domanda, *se l' affezione naturale alla quale ricorrete possa essere l' oggetto di tutte le preghiere della Chiesa, e se de' motivi puramente naturali servano a reprimere le passioni, a confermare tutte le virtù, e a distaccarsi da tutto quello che sta annesso alla vita presente? Questa sarebbe,* dic' egli, *una dottrina Pelagiana, e non vi sono che le affezioni soprannaturali della Grazia, le quali possano operare tali meraviglie.*

Max. p. 11.

Let. Past. p. 54.

In

In seguito voi fate dire, che bisogna togliere ad un perfetto *col timore servile di schiavo, il desiderio della patria celeste, e tutti i motivi interessati della Speranza*. Ciò lo condannate voi stesso dicendo, *che il parlare in questo modo si è un rivolgere in disprezzo il fondamento della giustizia cristiana; cioè il timore ch' è il principio della Sapienza, e la Speranza per la quale noi siamo salvi.*

Con queste ultime parole il Vescovo di Chartres v' incalza di nuovo e conchiude: *Che non v' è cosa più soprannaturale del fondamento della giustizia cristiana, e della Speranza per la quale noi siamo salvi*

Voi pure naturalmente l' avevate pensata così; ed il Vescovo di Chartres vi mette di nuovo davanti agli occhi non solo la vostra prima Spiegazione che ora chiamate Risposta *ad hominem*, ma anche un' altra Risposta alla quale voi non davate un tale carattere, e nella quale tuttavia voi dite: *Io ho voluto parlare allora de' motivi della Speranza.*

Les Pas de M. de Chart. p. 55.

Voi aggiungevate: *Questi motivi ossia oggetti della Speranza, sono da per loro perfettissimi . . . . . Per le anime perfette questi motivi le muovono piucchè mai, e fanno fare ad esse degli atti di Speranza comandati dalla Carità, i quali non sono interessati.*

Ecco, Monsignore, quello che voi dicevate nelle vostre Risposte manoscritte: ma poscia tutto ha cangiato; poichè voi avete veduto, come il Vescovo di Chartres lo ha bene osservato, che le *sue Risposte conformi al Libro ne inducevano la condanna*, e che ne veniva per conseguenza che il vostro Libro

bro toglieva a' perfetti la Speranza soprannaturale. Per tal modo i motivi soprannaturali della Speranza, di cui son piene le Scritture sante, e tutte le Preghiere della Chiesa, sono divenute ad un tratto nella vostra Istruzione Pastorale atti d'una affezione naturale.

Era poca accortezza il rispondere, come avete fatto voi, al Vescovo di Meaux, che questi atti naturali erano nelle Scritture, perchè vi si trovano gli oggetti della Fede che gli eccitano; ed il Vescovo di Chartres ha dimostrato che tale Risposta *è insostenibile*, poichè quantunque gli oggetti che secondo voi, eccitano quest'affezione naturale sieno nella Scrittura, l'affezione per altro non vi si trova; e questo è quello che fa dire al medesimo Prelato, che il dare tali Risposte è un voler non cedere in conto alcuno. *Ibid. P. 55.*

Voi ora gli date un nuovo motivo di farvi il medesimo rimprovero rispondendo a' di lui argomenti con un imbarazzo così grande che facilmente si riconosce: per rimarcarlo basta leggere la Lettera di cui si tratta fra noi in questo Scritto: *Voi non avete*, dite voi, *mai inteso per i motivi interessati della Speranza, il motivo specifico della Speranza cristiana*. Di quali motivi parlavate voi dunque allorchè diceste sul principio al Vescovo di Chartres: *Io ho voluto parlare allora de' motivi della Speranza?* Quando si nomina la Speranza così assolutamente fra i Cristiani, è egli mai venuto in pensiero ad alcuno d'intender altro che la Speranza cristiana? In quale imbroglio di discorsi non bisogna avvolgersi per *I. Lett. à M. di Ch. p. 51.* *Lett. Past. P. 55.*

ri-

Lett. à M. de Ch. p. 52. rispondere ad un ragionamento così semplice? *Io non ho voluto*, dite voi, parlare in questo *luogo se non della mescolanza che si fa nelle anime imperfette della proprietà con le affezioni soprannaturali per i doni di Dio*. Voi dunque volevate riempiere tutta la Scrittura colla proprietà. Ma cosa direte al Vescovo *Ibid.* di Chartres, del quale confutate queste parole: *Questi oggetti sono nella Scrittura, ma l' affezione non vi si trova?* Quale risposta date a questa obbiezione? eccola: *Ho io detto forse*, rispondete voi, *che l' affezione vi si trovi? chi non sà che un' affezione o volontà imperfetta non si trova in un Libro?* Ma perchè non vi potrebbe essere, come vi sono le cose di cui questo Libro parla, e delle quali pure volete ch' esso sia pieno? *Ciò che ho voluto dire è chiaro*, dite voi: senza dubbio, basta già dire che tutto è chiaro benchè non vi si intenda nulla.

Lett. P. n. de M. de Chart. p. 55 so. I. Let. ibid.

Ma vi prego, Monsignore, cosa vi è di chiaro nelle parole seguenti della prima Lettera al Vesco- *Pag. 52.* vo di Chartres? *Non si tratta che d' un equivoco: gli oggetti sono rappresentati nella Scrittura; e questo è quello cui bisogna rispettare: bisogna parimenti rispettare lo stato d' amore misto; e finalmente per terminare ogni disputa di parole, io acconsento che si dica, se vi piace, che i motivi sono gli oggetti; ma in questo caso converrà che voi riconosciate di buona fede che il motivo dell'* interesse proprio è *l' oggetto in quanto eccitante l' amore naturale:* perchè è egli necessario che il Vescovo di Cartres riconosca questo nuovo sutterfugio che voi introducete per cavarvi finalmente dalla vostra variazione, la quale egli

ave-

aveva dimostrata nella sua Lettera Pastorale? perchè volete voi ch' egli confessi, che il motivo dell' *interesse proprio* è l' oggetto in quanto eccitante l' amore naturale? S' egli sta alla vostra prima Spiegazione o al Testo del vostro Libro, questi motivi essendo sparsi nella Scrittura ec. essendo per se stessi, secondo voi, perfettissimi, e facendo fare a' perfetti degli atti di Speranza che non sono interessati; non sono oggetti eccitanti l' amore naturale, di cui non avete fatto il menomo cenno nella vostra prima Spiegazione, ed il quale non esiste più ne' perfetti: se egli sta alla vostra Istruzione Pastorale, questi motivi non sono oggetti, ma *un principio interno di amore naturale:* non si può dire liberamente ora una cosa, ora un' altra: la dottrina della perfezione non è un giuoco. Recherà sempre stupore che in una materia così grave, dopo che parve che voi negli ultimi tempi vi determinaste inviolabilmente a sostenere che il motivo *d' interesse proprio* fosse un principio interno d' affezione naturale, voi presentemente ritornate a sostenere *esservi indifferente* il dire o l' una o l' altra cosa; poichè queste sono le vostre parole: *Ora è per me indifferentissimo*, dite voi, *che questo motivo sia l' oggetto in quanto eccitante l' amore naturale mercenario e proprietario, oppure che sia esso quel principio d' amore naturale, il quale cerca l' oggetto.* Elleno saranno adunque di quelle vane ed oscure rivelazioni di cui avrete riempiuta tutta la Scrittura, tutta la Tradizione, tutte le Preghiere della Chiesa: basta rivolgere la mente verso tutt' altra cosa da quella di cui converrebbe parlare,

o di-

a dimenticarsi donde si è partito: il fondamento della Pietà, e la Speranza per la quale siamo salvi, diverrà un' affezione naturale; e purchè voi diciate *a parte ogni sottigliezza*, tutti crederanno che i nomi, e le immagini che voi collocate nel luogo de' vostri primi e naturali pensamenti abbiano una perfetta unione. Questo è quello che si chiama farsi giuoco del proprio spirito non meno che delle proprie parole, e della credulità degli uomini. Voi avete ancora un altro modo di eludere le difficoltà; e questo è di passarle sotto silenzio quando non vi potete trovar risposta: così quando il Vescovo di Chartres vi ha rimproverato che voi conoscevate (*) una Preghiera, la quale fa desiderare, malgrado l'Orazione Dominicale, la tentazione della disperazione, e l'abbandono del Padre celeste: quando egli ha riferito un Estratto (*) che gli fu dato come vostro, e che insegna la perdita di tutti i doni di Dio, e di ogni

Pag. 6. de la Let. Past. de M. de Chart.

(*) O Salvatore! beva chi vuole il vostro Calice d'amarezza; per me io lo voglio bere sino alla feccia la più amara; io sono pronto a soffrire il dolore, l'ignominia, la derisione, gl'insulti degli uomini all'esterno, e internamente la tentazione della disperazione, e l'abbandono del Padre celeste ..... io mancherei alle attrattive del vostro amore, se mi ritirassi.

(**) Non si trova Dio solo puramente che nella perdita di tutti i suoi doni, e in questo reale sagrifizio di tutto se stesso, dopo aver perduta ogni interna risorsa: la gelosia infinita di Dio ci guida a tal punto; e il nostro amor proprio lo mette per così dire in questa necessità, perchè noi non ci perdiamo totalmente in Dio se non quando ci manca tutto il resto.

ogni risorsa interna in questo reale sagrifizio di tutto se stesso: vi si attendeva una ritrattazione di questa cattiva dottrina, e non comparve mai: voi passaste tutto questo sotto silenzio.

La continuazione di questo Scritto non è migliore, poichè vi si insegna *a lasciarsi* (*) *cadere nell' abisso, nel quale l' amor proprio che Dio precipita, si attacca nella sua disperazione a tutte le ombre di grazia*, ec. Questa disperazione non vi spaventa: voi vi tacete alla sottrazione generale *di ciò che Dio concede*, o come si diceva più sopra, *di tutti i doni divini*, colla speranza che *questa perdita del dono servir debba a toglierne la proprietà, e che il dono sia* *Let. Past. a M. de Chart. p. 7.* *Pag. 7. & 110.*

(*) Ciò avviene come ad un uomo che cade in un abisso: egli non finisce di lasciarvisi andare se non dopo che tutti gli appoggi dell' orlo gli sfuggono di mano. *Manoscritto dell' Arc. di Camb.*

L' amor proprio che Dio precipita, afferra nella sua disperazione tutte le ombre di grazia, come un uomo che si affoga si attacca a tutte le frasche cui trova cadendo nell' acqua: conviene adunque non comprendere la necessità di questa sottrazione, la quale si fa a poco a poco di tutti i doni divini: non ve n' è un solo, per eminente che sia, il quale dopo essere stato un mezzo d' avanzamento, non divenga ordinariamente in continuazione un laccio ed un ostacolo per le reazioni di proprietà che macchiano l' anima.

Indi viene, che Dio toglie quello che aveva dato, ma non lo toglie per privarne sempre: egli lo toglie per darlo meglio, e per restituirlo senza l' impurità di questa appropriazione maligna, che noi ne facciamo, senza accorgercene. La perdita del dono serve a togliere la proprietà; e la proprietà venendo tolta, il dono è restituito centuplicatamente.

sia ben tosto dopo restituito centuplicatamente con una purezza che non sarà più soggetta a questa appropriazione. Questa massima: *Non si trova Dio solo puramente se non nella perdita di tutti i suoi doni, ed in questo reale sagrifizio di tutto se stesso, dopo aver perduta ogni risorsa interna*, c' insegna che cosa sia l'amor puro del vostro Libro, ed il sagrifizio di purificazione che vi conduce: il vostro silenzio ci ha fatto credere che voi non possiate ritrattare questi Scritti; e noi vi abbiamo riconosciute le magnifiche espressioni delle quali voi coprite il vostro sagrifizio assoluto insieme colla disperazione, e cogli altri mali che lo accompagnano.

Noi abbiamo tutti motivo di temere che questi Scritti, i quali il Vescovo di Chartres ha trovati nella sua Diocesi, non si sieno moltiplicati assai altrove, e non facciano stimare e desiderare una perfezione a' cuori acciecati e troppo creduli. Disapprovateli adunque in presente, Monsignore, o ritrattateli per fermarne il progresso, poichè si propongono come procedenti dalle vostre mani.

Altri vi sarà forse che confuterà la vostra seconda Lettera: altri impugnerà le deboli Risposte che voi date al Vescovo di Chartres sul vostro amor naturale: io mi contento di osservare soltanto in questo luogo che voi l' avete assolutamente escluso da' perfetti nella vostra Istruzione Pastorale: *Per* l'interesse proprio, *queste anime non si contentano di non pensarvi in certi momenti con una semplice astrazione: esse non lo ponno mai soffrire, esse credono che la mescolanza di questo* interesse proprio, *alterar possa*

Pag. 80.

la

la loro semplicità. Il Vescovo di Chartres v'ha pure citate le pagine del vostro Libro, dove voi escludete assolutamente *l'interesse proprio* dallo stato de' perfetti, il quale nel vostro Libro è il motivo della Speranza: questo Prelato vi ha fatto vedere co' vostri proprj Scritti, che questo amore naturale, che voi escludete così assolutamente nella vostra Istruzione Pastorale, è secondo voi un'affezione naturale, virtuosa, regolata da una sommessione soprannaturale e di grazia: e se vi si aggiunge il senso del vostro Libro, da una rassegnazione meritoria, che suppone per conseguenza un rapporto attuale alla Carità: quindi le affezioni naturali, virtuose, e riferite attualmente a Dio, non sono più del vostro preteso stato di perfezione: questi nuovi perfetti *non ne ponno mai soffrire, neppure in certi momenti; e per semplice astrazione: essi credono che questa mescolanza sia capace d'alterare la loro semplicità*. Ecco dunque il preteso uomo perfetto irreconciliabile secondo voi non solo coll'amor proprio vizioso, ma con tutte le affezioni virtuose della natura: eccolo pienamente passato nell'ordine soprannaturale, come il Vescovo di Chartres ve l'ha rimproverato, se la vostra nuova Teologia viene ricevuta. E tutto quello che voi dite oggi per salvare la nuova idea di perfezione che ci aveva data la vostra Istruzione Pastorale, non può giustificare il nuovo sistema che voi avete sostituito a quello del vostro Libro. Non vi si ripeterà qui ciò che il Vescovo di Chartres vi ha obbiettato sulle riflessioni dello stato de' perfetti: ricordatevi di questa massima che voi avete avanza-

Lett. Past. de M. de Ch. p. 81.

ta: *gli atti discorsivi e riflessi non sono più di questo stato:* non vi si dice pur nulla della separazione che avete stabilita tra la parte superiore e l' inferiore: non vi esca di mente che voi avete detto, che il turbamento dell' inferiore è intieramente cieco ed involontario in questa separazione. Quali conseguenze non dedurranno i Quietisti da questa massima? Altri v' incalzerà sul fondo della materia dell' amore puro, il quale voi spiegate in un senso così differente dal vostro Libro: per me, Monsignore, mi limito alle osservazioni che ho fatte, e mi contento di trarne questa conseguenza: che il Vescovo di Chartres vi ha convinto di quattro cose. La prima d' aver alterato il vostro sistema ne' punti su' quali esso si aggirava, e questo è quello che si è dimostrato con una prova succinta tratta da voi medesimo, cioè dalla vostra propria Spiegazione spinta dal Vescovo di Chartres all' ultima evidenza. La seconda che nasce dalla vostra medesima Spiegazione d' aver rigettata col vostro Libro la Speranza cristiana sotto il nome *d' interesse proprio*; poichè siete stato costretto ad abbandonare la sola interpretazione che ci avevate data per salvarla. La terza cosa di cui v' ha convinto il Vescovo di Chartres, si è d' aver messo in luogo della vostra prima interpretazione, sull' *interesse proprio*, un senso che non si può sostenere nel sistema del vostro Libro, senza attribuire al Concilio di Trento una dottrina inaudita, e direttamente opposta alle intenzioni di questo Concilio, ed al sentimento unanime di tutti i Dottori. Finalmente la quarta cosa che il Vescovo di Chartres ha prova-

ta; è strana del pari, ed è, Monsignore, che per salvare il vostro sistema; voi azzardaste tutto, e non lo sosteneste che colle più odiose restrizioni mentali, e che faceste una protesta sotto gli occhi di Dio, di aver pensato sempre ciò che alla fine voi cangiaste a vista di tutto il mondo senza volerlo confessare;

RISPOSTA

ALLA LETTERA

Dell' Arcivescovo di Cambrai.

Voi volete, Signore, che io risponda a una Lettera dell' Arcivescovo di Cambrai ad un Amico (*), o piuttosto sotto il nome d' un amico, a tutto il pubblico: sarebbe forse meglio attendere quello che diranno i Prelati, i quali questo stesso Arcivescovo ha chiamati in testimonio; e de' quali egli dice nel suo Libro, non aver voluto che spiegare più diffusamente la dottrina. Questa dichiarazione li costringe a parlare a scarico della loro coscienza; ed il silenzio che da lungo tempo impone ad essi o la discrezione, o la carità, o qualsisia altra ragione, non sarà eterno. Ma frattanto, dite voi, questa Lettera previene gli spiriti in suo favore: egli apparisce in essa così sommesso, così obbediente, che non si può credere che un uomo così umile abbia torto: egli d'al-

(*) Questa Risposta fu stampata tutta intiera ad eccezione di qualche leggiero cambiamento nel *Secondo Scritto &c. sul Libro intitolato:* Spiegazione delle Massime de' Santi T. L. pag. 53. Questa scoperta ci ha fatto correggere molti errori considerabili, che sono sfuggiti nell' edizione di questa Risposta fatta in Parigi, e che ne rendevano il senso inintelligibile.

d'altro canto riduce la questione a due punti, su' quali non si vede come potergli far contrasto. Egli si chiama perseguitato per l'Orazione ch'è in pericolo; e per il perfetto amore: *Si sono*, prosiegue egli, *avvezzati i Cristiani, a non cercare Iddio che per la loro beatitudine, e per interesse di se stessi:* ecco adunque de' mali grandi se vi si presta fede: si vede l'Orazione, l'anima della Religione, non solo attaccata, ma altresì in pericolo, ed una pratica bassa ed interessata, alla quale si avvezzano i Cristiani. *Si proibisce il perfetto amore*, aggiung'egli, *anche alle anime le più avanzate:* chi potrebbe crederlo nella Chiesa di Gesucristo, e chi non concepirebbe ammirazione per un Prelato perseguitato per tal cagione? Mentr'egli aspetta il giudizio del Papa con tanta indifferenza e pazienza, egli vuole almeno per consolarsi, che il mondo sappia aver egli sagrificato ogni cosa, e scrive ad un Amico il quale ha ben saputo spargere per tutta la Corte come altresì per tutta la Città, in quattro o cinque giorni, e far passare anche nelle Provincie una lettera così studiata ed eloquente.

(*) Per cominciare dall'obbedienza che senza dubbio è il bel passo di questa Lettera, essa vi è bene circonstanziata: l'Autore *domanda solamente al Papa che egli abbia la bontà di segnare precisamen-*

(*) Questo passo della Lettera è precisamente lo stesso del Cap. II. del medesimo Tom. I.

mente i passi cui egli condanna. S'eludono da principio le condanne in generale, quantunque spesse volte praticate utilissimamente nella Chiesa, per dare come un primo corso agli errori; ma l'Autore progredisce di più: conviene che il Papa segni *precisamente i passi ed i sensi su' quali cadono le condanne.* Quindi non basta estrarre delle Proposizioni, e segnarle colla censura: bisogna prevedere tutti i sensi che può darvi un ingegno penetrante: *affinchè* dic'egli, *la mia sottoscrizione sia senza restrizione, ed io non corra mai rischio di difendere, o scusare, o tollerare un senso condannato.* Per tal modo se la censura non cade su qualche senso cui l'Autore voglia abbandonare, da questo punto la di lui obbedienza si prepara delle giustificazioni: il Papa dal canto suo sarà soggetto alle restrizioni dell'Autore, e si vedranno rigermogliare le sottigliezze che hanno stancato cotanto i secoli passati, ed il nostro. Ecco in qual modo si raggira l'obbedienza: ecco quello che si sparge con un'affettazione sorprendente: *con tali disposizioni io sono tranquillo*, dice l'Autore; ed egli saprà sempre il modo di sfuggire dal sostanziale. (*) *L'Orazione*, dic'egli, *è in pericolo.* Quale Orazione, e da qual lato vien essa attaccata? Forse l'Orazione discorsiva, o la meditazione? Se quest'Orazione è in pericolo, ciò avviene dal canto de' Quietisti, che l'avviliscono. Quale Orazione adunque, lo ripeto, è in pericolo? Forse l'Orazione di semplice

(*) Cap. III. *Scritto Secondo.*

ce presenza, di contemplazione o di quiete, o le Orazioni straordinarie, ed anche passive che sono impugnate da' Prelati; le di cui Censure hanno proscritto il Quietismo? Ma all'opposto si troverà questa Orazione al coperto ne' XXXIV. Articoli degli stessi Prelati; e fu consacrato loro un Articolo espressamente ch'è l'Articolo XXI. Il XXIV. stabilisce pure la contemplazione, e propone ad essa gli oggetti che le convengono. Questi Articoli sono stampati nel Libro del Vescovo di Meaux sull'Orazione; e sarebbe una calunnia l'imputare a questi Prelati, ch'essi mettano l'Orazione in pericolo, mentre essi usano tanta diligenza per conservarla in tutti i suoi gradi, in tutte le sue sante diversità.

(*) *L'Orazione*, dite voi, *è in pericolo*: ma chi la mette in pericolo? Forse il nostro Arcivescovo di Parigi, il quale nella Censura da lui pubblicata contro i Mistici de' nostri giorni come Vescovo di Chalons, si oppone egualmente a questi due eccessi, o di abusare di queste Orazioni straordinarie, o di sprezzarle, ed il quale parla così degnamente dell'unzione che ce le ispira, e dello spirito che soffia ove vuole? Il Vescovo di Chartres prende le medesime precauzioni; e tutto respira il raccoglimento e la pietà negli Editti di questi due Prelati.

Conviene lodare il Vescovo di Meaux della cura ch'egli si è presa di raccogliere questi bei Monumenti

(*) Cap. IV. *Scritto secondo*.

ti (*) del nostro secolo, i quali saranno così grati alla posterità: ma puossi accusarlo di mettere l'Orazione in pericolo, dopo che ha egli spiegati i più begli effetti della contemplazione nel Libro V. (**); dopo ch'egli ha tratto nel Libro VII. dagli Spirituali più approvati, i principj dell'Orazione che si chiama *passiva*; e finalmente dopo ch'egli ha riferite così esattamente le Massime e le pratiche di s. Francesco di Sales, e della Madre di Chantal con quelle di Santa Teresa, e degli altri Santi? L'Orazione non sarà in pericolo quando si proporranno tali grandi esempj; ed è un disegno bene stravagante l'inventare de' persecutori di essa per farsene il martire.

(***) *Si sono*, dicesi, *avvezzati i Cristiani a non ricercare Iddio se non per interesse, e per la loro beatitudine:* ma chi li ha avvezzati? Almeno non sarà stato il Vescovo di Meaux, il quale si è applicato a mostrare colla Scrittura, co' santi Dottori, e soprattutto con s. Agostino, che l'amore il quale si aveva per Iddio come oggetto beatificante, presupponeva necessariamente l'amore che si aveva per lui, a cagione della perfezione e della bontà della

di

(*) L'Autore parla di due *Editti* dell'Arcivescovo di Parigi, e del Vescovo di Chartres, cui egli ha inseriti negli Atti della Condanna de' Quietisti Tom. L. Vedasi pure il Cap. IV. dello *Scritto Secondo*.

(**) Istruzione sopra gli Stati d'Orazione. Tom. XXVII.

(***) Veggasi il Capo V. dello *Scritto Secondo*.

di lui natura eccellente; senza di che la carità stessa destituita del suo oggetto principale, e, come dice la Scuola, specifico ed essenziale, non sussisterebbe più.

(*) *Si proibisce*, aggiunge l' Autore, *alle anime le più avanzate di servire a Dio per il puro motivo per cui si era finora desiderato, che i peccatori rinvenissero dal loro traviamento, cioè la bontà di Dio infinitamente amabile.* Chi lo proibisce? Ell'è in verità una cosa strana assai il volersi dare il merito di soffrire per la difesa del puro motivo dell' amore, immaginando ad esso de' nemici. Si vuole tuttavia, e si vorrà sempre che il peccatore rinvenga dal suo traviamento per il motivo della bontà di Dio, perfetta in se stessa; ma non si crede derogare alla purità di questo motivo aggiungendovi con Davidde: *Lodate il Signore perchè egli è buono, perchè la di lui misericordia è eterna.* Noi vediamo ogni giorno che i Confessori si servono così utilmente onde eccitarci alla pura e perfetta contrizione, della lunga pazienza di Dio, il quale ci ha perdonati cotanti peccati. Se questo motivo degradasse la purità dell' amore, Gesucristo non l' avrebbe proposto a quella, *a cui egli perdonava molti peccati, perch' essa aveva molto amato.* Quando il Concilio di Trento ha definito, che i giusti i quali *devono animare se* stessi, *principalmente per il motivo di glorificare Iddio*, vi potevano e vi dovevano aggiungere la mira della ricompensa eterna per animarsi maggiormente, esso ha defi-

Psal. CV. 1.

Luc. VII. 47.

Sess. VI. *cap.* 11.

(*) Cap. V. dello *Scritto Secondo*.

definito al tempo stesso, che il motivo della ricompensa ben lungi dall' indebolire la carità, la rendeva anzi più perfetta; e ciò non solo ne' giusti del comune, ma anche ne' più perfetti; de' quali il Concilio cita l' esempio, come in Davidde il quale diceva: *Io hò rivolto il cuor mio alle vostre giustizie a motivo della ricompensa:* ed in Mosè, di cui s. Paolo ha detto, *ch' egli mirava alla ricompensa.*

Psalm. CXVIII. 112

Hebr. XI. 26.

Bisogna da ciò conchiudere, che il motivo della ricompensa è nato per animare coloro i quali si propongono per loro ultimo fine la gloria di Dio, e che questi motivi, in vece d' indebolirsi, o di escludersi reciprocamente, sono reciprocamente l' uno all' altro subordinati.

Del pari (*) quando la Scuola dice, come fa ordinariamente, che la carità è l' amor di Dio, come eccellente in se stesso senza relazione a noi, evidentemente bisogna intendere, e tutti la intendono così senza eccezione, che si può ben separare questa relazione con noi dall' oggetto specifico della carità, ma non perciò escluderlo, nè separare i benefizj divini dalla classe de' motivi pressanti, benchè secondarj ed ausiliarj della carità. Cosicchè la distinzione di quest' oggetto specifico dagli altri motivi è buona in speculativa; ma tale separazione non si fa che col pensiero, mentre in realtà ed in pratica si cerca ajuto da tutto: e colui che ama assolutamente di più, per qualunque siasi motivo, quegli è il più perfetto.

Quan-

(*) Capo X. dello *Scritto Secondo.*

Quando adunque (*) si accusano nella Lettera i Prelati, per i quali si fanno delle preghiere, della proibizione di servire a Dio per i puri motivi della sua bontà infinita, si vuole commiserarsi, e destare compassione negli altri, dandosi gratuitamente dei grandi avversarj; e in vece di pregare per essi, come se fossero in errore, sarebbe stata maggiore ingenuità il far loro giustizia, confessando che per grazia di Dio essi non mettono in pericolo nè l'Orazione, nè l'amore perfetto, nè i motivi che ci conducono ad esso.

E per mostrare (**) all'Arcivescovo di Cambrai che in vano egli pretende di farsi credere dal pubblico il difensore particolare dell'amore disinteressato, se gli accorda ben volontieri col comune della Scuola quello ch'egli domanda nella sua Lettera, che *la carità è un amore di Dio per se stesso, indipendentemente dalla beatitudine che si trova in lui*: se gli accorda dissi, volontieri questa definizione della carità, ma a due condizioni, l'una che questa definizione è quella della carità che si trova in tutti i giusti, e per conseguenza non appartiene ad uno stato particolare che costituisca la perfezione del Cristianesimo; e l'altra che l'indipendenza che si attribuisce alla carità, sì dalla beatitudine che dagli altri benefizj di Dio, lungi dall'escluderli, forma anzi in pratica uno de' motivi più pressanti, benchè secondario, e meno principale di questa regina delle virtù.

Osia-

(*) Cap. XI. Ibid.
(**) Cap. XII. Ibid.

Osiamo bene sfidare l' Arcivescovo di Cambrai a mostrarci un solo Autore, o fra gli Scolastici, o fra i Mistici, il quale rigetti queste due condizioni, il quale anzi non le stabilisca espressamente.

Per tal modo (*) quand' egli riduce nella sua Lettera la questione a due punti, l'uno de' quali è l'indipendenza dalla carità, egli inganna i Teologi, e domanda come una meraviglia, quello che gli fu accordato, quello che nessuno gli ha mai disputato; e ciò che non ha che fare per nulla colla questione, come si è veduto.

Quelli che fanno tante belle Tesi per l'amore senza relazione a noi, si danno un pensiero inutile di divertire il mondo, e di fare de' buoni uffici a' Prelati, i quali come si vede non ricevono alleviamento alcuno da questa dottrina.

Egli non riesce niente meglio nella seconda cosa, cui egli domanda parimenti che gli venga accordata: ed è, che *nella vita delle anime più perfette, la carità è quella che previene tutte le altre virtù, che le anima, e che ne comanda gli atti per riferirli al fin suo; cosicchè il giusto di questo stato esercita allora ordinariamente la speranza, e tutte le virtù con tutto il disinteresse della carità stessa che ne comanda l' esercizio*: tutto ciò, diss' io, non serve a nulla, poichè non solo ciò è un chiacchierare vuoto di senso, ed una dottrina assolutamente inintelligibile, ma altresì un errore manifesto.

E' una dottrina inintelligibile, poichè l'ammettere

(*) V. il Capo XIII. dello *Scritto Secondo*.

tere una speranza che sia esercitata con tutto il disinteresse della carità, è ammetterne una secondo l'Autore medesimo, la quale come la carità sia indipendente dalla sua beatitudine; e quest'è una speranza che non ispera nulla, ed una contraddizione in termini: ma quello ch'è inintelligibile per questo passo in se stesso, è un errore manifesto per due ragioni; l'una, perchè ciò è un toglier di mezzo la speranza contro il detto espresso di s. Paolo: *Ora rimangono tre cose, la Fede, la Speranza, e la Carità: Manent tria hæc*; l'altra, perchè ciò è ammettere una speranza che non esiste, contro la definizione espressa del Concilio di Trento. 1. Cor. XIII. 13.

Non (*) serve a nulla il dire che la carità previene la speranza, e la comanda; poichè dev'esser sempre certo giusta la Fede, ch'essa non la può comandare se non per eccitare se stessa, ed ordinariamente in esecuzione del precetto divino, il quale per sua natura deve servire alla carità, in conformità di questo detto: *La fine del comandamento, è la Carità. Finis præcepti Charitas.* 1. Tim. I. 5.

(**) Senz'alcun frutto pure l'Autore suppone, che questa prevenzione della carità non convenga che al suo preteso amor puro, il quale costituisce il suo quinto stato, cioè lo stato de' perfetti; poichè la si trova fino dal quarto, dove si presuppone che l'anima ami Dio per lui e per se; ma in maniera ch'essa *ami principalmente la gloria di Dio*, e che non

(*) Veggasi il Cap. XIV. dello *Scritto Secondo*.
(**) Cap. XV. Ibid.

non vi *cerchi la propria felicità che come un mezzo cui essa riferisce e subordina all'ultimo fine, ch'è la gloria del Creatore*. Quello ch'è voluto come fine, è voluto preventivamente avanti i mezzi: ora in questo stato ch'è il quarto, e quello della giustizia comune, la gloria di Dio ch'è l'oggetto della carità, è voluta come fine, e la beatitudine unitamente come un mezzo ad essa subordinato: dunque tale prevenzione della carità, di cui nella Lettera si vuole formare lo stato de' perfetti, cioè il quinto stato del Libro, si trova stabilita sino dal quarto; e quindi questo quinto stato non è più che una idea fittizia, o se si vuole conservarlo, non gli rimane più che l'esclusione del motivo della beatitudine in ogni senso, anche come mezzo; locchè induce la soppressione della speranza.

La ragione di ciò è convincente, poichè la definizione dello stato perfetto, che si fa consistere nella carità, in quanto essa previene l'esercizio della speranza, è già esaurita fino dallo stato della giustizia comune; e quello che si vuol porre al di là d'essa, non sarà mai altro che l'esclusione del motivo della beatitudine, per conseguenza una soppressione della speranza cristiana. Non conviene adunque vantar sempre senza discrezione l'amor puro, nè credere d'aver vittoria completa nominandolo.

L'Autore accorda nella sua Lettera, che si abusa del puro amore, e che v'ha chi sovverte il Vangelo con un sì bel nome. Il puro amore di cui egli si è fatto il difensore particolare, non può essere d'un'

altra

altra classe, poichè esso distrugge insieme colla speranza uno de' fondamenti del Vangelo per non parlare ancora degli altri inconvenienti non meno essenziali.

Senza entrare in essi, e attendendo quello che ne diranno i nostri Prelati, io rimarcherò qui essere un abuso per parte dell'Autore il ridurre, come egli ha fatto nella sua Lettera, tutta la disputa all'amore di Dio in se stesso, indipendentemente dalla beatitudine, ed alla pretesa della carità allo stato perfetto: e che dunque? tutto viene compreso in questi due punti: (*) Il sagrifizio assoluto della salvezza eterna, la quiescenza alla giusta riprovazione col consiglio del proprio Direttore, la speranza in una stess' anima insieme coll'invincibile disperazione, in questa disperazione l'unione con Gesucristo nostro modello, i suoi turbamenti involontarj, e venti altre cose di questa natura, non sono più nulla. Non piaccia a Dio che l'Autore sia più innocente col pretesto di assolversi da se stesso di tutti questi articoli capitali.

Concludiamo (**) che inutilmente egli si vanta al pubblico come un uomo perseguitato per la giustizia: nè l'Orazione è in pericolo, nè l'amore disinteressato è attaccato da alcuno, nè se ne proibisce la pratica, nè si avvezzano le anime a non cercare Iddio che per interesse, nè si censura veruna opinione della Scuola, come si vorrebbe dar ad intenden-

(*) Capo XXII. *Scritto Secondo.*
(**) Cap. XXIII. Ibid.

tendere agl' ignoranti. Non conviene intenerire le persone deplorando de' mali che non esistono: si vede bene in qual cosa l' Autore meriti compassione: si sa troppo e di chi, e di che esso sia il martire: la di lui obbedienza sarà lodata, quando essa cesserà di minacciare la Chiesa di restrizioni sul giudizio cui essa attende: avrebbe convenuto prevenirla: egli è tempo tuttavia: questo è quello che bisogna domandare a Dio colle lagrime, ed affliggersi oltremodo vedendo un uomo di tal rango, e di tal merito, ridotto a difendere egli solo una causa così misera, e non vantare altri appoggi fuorchè tante false supposizioni.

LETTERA

DI MONSIGNOR BOSSUET

A Madama Guyon.

Ho ricevuta, Madama, la lettera che per parte vostra mi ha consegnata il sig. de Chevreuse. Io non ho avuto bisogno di studiarmi per trovarmi nelle disposizioni che voi bramaste. Siccome io conosco il bisogno estremo che ho della grazia di Dio, così resto come naturalmente esposto a riceverla, da qualsisia lato egli me la invii. Sono gratissimo alla carità che avete per l'anima mia, nè posso meglio contrassegnarvi la mia riconoscenza, che dicendovi con tutta semplicità quello che io credo che dobbiate fare; con che io soddisferò egualmente e al vostro desiderio e all'obbligo mio: non debbo pure tacervi che io riconosco in voi delle cose le quali mi feriscono assai; cioè l'insaziabile avidità di croci e di obbrobrj, e la scelta che Dio fa per voi di certe abbiezioni, e di certe croci, nelle quali sembra di ravvisare la sua mano, e la sua volontà. Mi pare che ciò debba eccitare a mostrarvi, quanto è possibile, quello che si crede che Dio esiga da voi, e per purificarvi da certe cose delle quali forse egli vuole purgarvi colla cooperazione de' suoi Ministri. Le grazie ch'egli impartisce all'anime per mezzo del loro ministero, per poveri che sieno d'altronde, sono inevitabili. Per cominciare adun-

que, io vi dirò che la prima cosa, della quale mi sembra che dobbiate purificarvi, si è la grande opinione che mostrate avere di voi stessa: non già che io duri fatica a credere che si possano dire di se stessi, egualmente che d'un altro, delle cose vantaggiose, e sopra tutto delle cose di fatto, quando v'è ragione di dirle, o l'obbedienza vi ci costringe. Ma quelle che vi ho mostrate, non hanno esempio, e sono oltremodo alterate, ed al di là d'ogni eccesso. Quello che in parte mi conforta si è, che ho veduto in una delle vostre Lettere al Signor .... che voi medesima vi siete meravigliata d'avere scritte tali cose, essendo alienissima dall'avere tali sentimenti: apparentemente Dio vi fa conoscere che tali modi di parlare di se stessi, ed un'idea così grande della propria perfezione sarebbe un vero alimento all'amor proprio. Deponete adunque tali cose, e seguite gl'impulsi che Dio vi concede a tale oggetto: tanto più perchè il passo in cui dite, *Quello che io legherò sarà legato, e quello che io discioglierò sarà sciolto &c.* è d'un eccesso insopportabile, sopra tutto quando si considera, che quella, la quale parla così, si crede d'uno stato Apostolico, cioè si crede Apostolo per istato. Io non credo che vi sia permesso ritenere tali cose; deponetele adunque, ed eseguite la risoluzione che Dio v'ispira di ritirarvi, e di non iscriver più, di non più esercitare, nè ricevere quelle comunicazioni di grazie di cui non v'ha esempio nella Chiesa, soprattutto quando voi le paragonate alla comunicazione che hanno fra loro i santi Angeli, e gli altri

Spi-

Spiriti beati; e quando voi rimarcate in voi medesima una pienezza, che voi chiamate infinita per tutte le anime, e la quale cagiona un regurgito di cui non ho mai sentito parlare da altri che da voi, per quanta diligenza abbia usata per ritrovarne altrove degli esempj. Voi porrete rimedio a tutto questo, dispensandovi da ogni comunicazione, come mi avete attestato d'essere risoluta di fare. Io non pretendo impedirvi di scrivere per i vostri affari, o per mantenere co' vostri amici una corrispondenza di carità: quello che io pretendo, è l'esclusione d'ogni tuono dogmatico, o instruttivo, come pure dell'ostentazione di diffondere le grazie col mezzo della straordinaria comunicazione che si potrebbe avere con voi. Metto ancora nella classe delle cose che voi dovete abbandonare, tutte le predizioni, le visioni, i miracoli: ed in una parola tutte le cose straordinarie, per quanto vè le figuriate ordinarie in certi stati: mentre tutte queste cose sono della classe degli alimenti all'amor proprio se non vi si usa moltissima cautela. Dio esiste indipendentemente da tutte queste cose: questo è quello a cui dovete applicarvi, anche secondo i principj della vostra Orazione: che se vi si presentano delle cose di questa natura, le quali crediate di non potervele impedire, lasciatele andare per quanto v'è possibile, e non vi ci applicate. Eccovi quanto basta su questo punto; ed io non mi do alcuna pena su ciò, perchè voi mi avete detto e scritto ch'eravate disposta ad uniformarvi al consiglio che io vi do nel Nostro Signore.

Vi sarebbero molte cose a dire su' vostri Scritti. Io posso accertarvi ch' essi sono pieni di cose insofferibili ed insostenibili, o rapporto a' termini, o anche rapporto alle cose ed alla sostanza. Ma presentemente non mi ci fermerò sopra, poichè acconsentite che si abbrucino tutti; locchè si eseguirà, se occorre: riguardo a quelli che sono stampati, e che non si potrebbero abbruciare, siccome io vi veggo disposta ad acconsentire, ed a sottomettervi a qualunque censura, correzione e spiegazione che vi si potesse fare, amando più di morire, e di soffrire ogni sorte di confusione, di quello che scandalezzare uno solo de' figli della Chiesa, o dare il menomo campo all' alterazione della dottrina sana; voi non avete che a persistere in questo sentimento, ed a sottomettervi a tutto quello che piacerà a Dio d'inspirare a' Vescovi, ed a' Dottori approvati per ridurre le vostre espressioni ed i vostri sentimenti alla regola della Fede, ed a' giusti limiti delle tradizioni, e de' dogmi cattolici. La mia sola difficoltà è sulla via, e nella dichiarazione che voi fate, di non poter domandare niente per voi, neppure di non peccare, e di perseverare nel bene sino alla fine della vostra vita, la quale pertanto è una cosa che manca agli stati i più perfetti, e che giusta s. Agostino Dio non dà se non a quelli che la domandano. Ecco quello che mi dà un affanno, il quale sinora non ho potuto vincere, per quanti sforzi abbia io fatti per entrare, se fosse stato possibile, ne' vostri sentimenti, e nelle spiegazioni delle persone spirituali a voi note, colle quali io ho trattato matura-

men-

mente di questa disposizione. La ragione che me lo impedisce, si è, ch'essa pare direttamente contraria a' comandamenti che Gesucristo ci ha imposti tante volte, di pregare, e di vegliare sopra noi stessi; locchè risguarda tutti i Cristiani, e tutti gli stati. Quando voi mi dite che ciò vi riesce impossibile, s'accresce l'affanno mio: poichè Iddio, il quale certissimamente non comanda alcuna cosa impossibile, non rende impossibili i suoi comandamenti a coloro cui egli ama, e la preghiera è per essi la cosa meno impossibile; poichè col mezzo di essa, giusta il Concilio di Trento, quello ch'era impossibile tralascia d'esserlo. Io non ignoro certe impotenze cui delle persone santissime hanno osservato ed approvato in certi gradi d'Orazione. Ma questa non è già la mia difficoltà: si sa che alcuni precetti affermativi, quale quello di pregare, non sono obbligatorj a ciascun momento: ma che vi sia un grado, o permanente, o per istato, nel quale non si possa pregare per se stessi; questo è quello che mi sembra opposto al comandamento di Dio, e quello pure di cui non trovo esempio in tutta la Chiesa. La ragione di questa impossibilità mi pare ancora più insofferibile della cosa in se stessa: nel passo in cui voi obbiettate a voi stessa che si ha almeno bisogno di pregare per se stessi, affine di non peccare, voi date due principali risposte; l'una essere tal preghiera di non peccare, una cosa interessata, a cui un'anima di questo grado non può applicarsi; l'altra essere una cosa di Dio, e non già nostra:

Sess. VI. cap. 11.

l'una e l'altra di queste risposte ripugna egualmente alla regola della Fede.

Che sia una cosa interessata il pregar Dio di non peccare, sarebbe lo stesso che dire, essere una cosa interessata il domandare a Dio il suo amore. Imperciocchè è già lo stesso il domandare a Dio d'amarlo sempre, e il domandargli di non offenderlo mai. Ora Gesucristo non pretende ordinarci un atto di proprietà e d'interesse, quando ci comanda tante volte tali preghiere, le quali anzi formano una parte essenzialissima della perfezione Cristiana.

Si dice che l'anima attratta verso qualche cosa di più perfetto e di più intimo, diverrebbe proprietaria ed interessata, se si sviasse a degli atti di questa natura, e che senza farli, essa è aliena bastantemente dal peccato. Ma qui è precisamente dove io trovo il male, nel credere cioè che in questa vita si giunga ad un grado, in cui per istato non si abbia bisogno d'un mezzo così necessario a tutti i Fedeli, com'è quello di pregare per se stessi, egualmente che per tutti gli altri, sino alla fine della vita. Ciò che rende la cosa più difficile e più strana si è, che non solo per impotenza particolare ad un certo stato e a certe persone si attribuisce questa sospensione d'ogni domanda per se; locchè almeno indicherebbe che questa fosse una cosa straordinaria: ma al contrario si allontana quest'idea: si vuole che questa sia una cosa ordinaria, e come naturale all'ultimo stato della perfezione Cristiana: si propongono de' metodi per arrivarvi: si comin-

cia

bia sino da' primi gradi a mettersi in questo stato: si contempla come il termine della propria carriera il giungere a questa piena sospensione; ed ivi si ripone la perfezione del Cristianesimo. Si risguarda, come una grazia il non aver più nulla a domandare in un tempo in cui si hanno tuttavia de' sì gran bisogni; e la domanda diviene una cosa tanto estranea alla preghiera, che non ne forma più alcuna parte: ancorchè Gesucristo abbia detto così spesso: *Voi non domandate alcuna cosa in nome mio: Domandate ed otterrete: Vegliate e pregate: Cercate, domandate, battete.* E s. Giacomo: *Chiunque ha bisogno domandi a Dio:* cosicchè il cessar di domandare, egli è un dire in altri termini, che non si ha più bisogno alcuno.

Joan. XVI. 24. *Matth.* XXV. 41. *Marc.* XIII. 33. *Matth.* VII. 7. *Luc.* XI. 9. *Jac.* I. 5.

L'altra risposta, cioè che non occorre darsi pena di non più peccare, nè fare a Dio questa domanda, perchè questa è cosa sua, mi sembra non meno strana dell'altra; poichè essa è veracemente cosa di Dio, ma essa è pure talmente cosa nostra, che se noi ci mettessimo in capo che Dio farà in noi tutto quello che occorrerà, senza che noi ci disponessimo a cooperare con lui, ed anche ad eccitare la nostra diligenza per farlo; ciò sarebbe un tentare Iddio, altrettanto, ed anche più che, se si dicesse che poichè Dio vuole che abbandoniamo alla sua provvidenza il pensiero della nostra vita, non occorrerebbe nè lavorare, nè seminare, nè apparecchiarsi il cibo: ed io dico, che se v'ha qualche differenza fra queste due classi di cure, essa consiste in questo, che quella la quale risguarda gli atti interni è tanto più necessaria

saria quanto che gli atti sono più perfetti, più importanti, più comandati e voluti da Dio di tutti gli altri. Il libero arbitrio per sua natura dev' essere istruito, condotto, esortato, e non solo dev' essere esortato, ed eccitato dagli altri, ma da se stesso ancora: e tutto quello che in ciò si deve osservare si è, che quando esso si eccita, e si esorta in questo modo, esso è prevenuto, e Dio ispira ad esso quelle esortazioni ch' esso fa a se medesimo; ma non deve eccitarsi ed esortarsi meno internamente, giusta la maniera naturale ed ordinaria del libero arbitrio, perchè la grazia non si propone di cangiare totalmente questa maniera, ma solo di sollevarsi a degli atti di cui da per se stesso è incapace. Questi sono quegli atti che si sentono perpetuamente dalla bocca di Davidde, e non solo di Davidde, ma anche di tutti i Profeti; perciò questo s. Profeta dice a se medesimo: *Spera in Dio: Sollevati spirito mio ec.* Che se si dice ch' egli lo fa essendo applicato, io ne convengo: poichè egli pure non pretende che si possano fare questi atti da se stessi, senza essere prevenuti dalla grazia; ma siccome bisogna eccitarsi all' esempio di Davidde, così bisogna eccitandosi dire con lui: *Non sarà l' anima mia, soggetta a Dio, mentre da lui dipende la mia salvezza?* e parimenti: *Sia soggetta a Dio l' anima mia, poichè da lui viene la mia pazienza*. Col mezzo di tali atti, l' anima eccitando se stessa, riconosce che Dio agisce sopra di essa, e le ispira non solo tale soggezione, ma anche l' atto per mezzo del quale essa vi si eccita; e se Dio facendo parlare Davidde e tutti i

Psal. XLI. 12. XLII. 5. *Psal.* LVI. 9. CVII. 3.

Psal. LXI. 2.

Ibid. v. 6.

Pro-

Profeti, non meno che gli Apostoli, giusta la maniera naturale d'agire del libero arbitrio, non avesse preteso d'insinuarci questa maniera d'agire, della quale vediamo in tutti questi passi una così viva e perfetta immagine, egli ci avrebbe tesa un'insidia per renderci proprietarj; ma all'opposto è evidente che in un uomo così perfetto come Davidde, egli ha voluto dare un modello di preghiera alle anime le più perfette. Si prende adunque un abbaglio manifesto quando si immagina uno stato in cui tutte queste cose rimangano distrutte, e quando si ripone in questo stato la perfezione del culto Cristiano, non essendovi alcun passo della Scrittura in cui si possa ritrovare, ed essendovi anzi tanti passi da cui apparisce il contrario.

Non si prende minor abbaglio, quando si risguarda come imperfezione il riflettere, e l'esaminare se stesso per propria compiacenza; ma all'opposto egli è un dono di Dio, il riflettere sopra se stesso, per umiliarsi, come faceva s. Paolo quando diceva: *Io non mi conosco colpevole in nulla, ma non sono perciò giustificato*; o per conoscere i doni che si sono ricevuti, come quando lo stesso s. Paolo dice, che *noi abbiamo ricevuto lo Spirito di Dio per conoscere quello che ci fu dato*, e cento altre cose simili. Egli è parimenti un atto riflesso e riverberato in se stesso il dire: *Perdonateci i nostri peccati, siccome noi perdoniamo a coloro che ci hanno offeso*; ma la Chiesa ha definito nel Concilio di Cartagine, che un atto il quale è riflesso in tanti modi, può convenire a' più perfetti, come all'Apostolo s. Giovanni, all'

I. Cor. IV. 4.

I. Cor. II. 12.

Matth. VI. 12. Luc. XI. 4.

Apo-

Apostolo s. Giacomo; a Giobbe, a Daniello, che sono
Ezec. XIV. 14. 20. con Noè nominati da Ezechiello come i più degni intercessori, che si possono impiegare appresso a Dio; e tuttavia questi atti riflessi non sono degradanti la loro perfezione: ma quegli che fa quest' atto riflesso, *Perdonateci*; può ben fare questo: *Non ci lasciate cadere in tentazione, ma liberateci dal male*; nè queste domande sono più ripugnanti alla perfezione di quest' altra, *Perdonateci*. Ecco dunque degli atti riflessi e perfettissimi: locchè mi fa conchiudere del pari, che gli atti i più espressi e i più conosciuti non ripugnano in modo alcuno alla perfezione, purchè sieno veraci: mentre vi sono in fatto degli atti che si chiamano espressi, i quali non sono che una formula nello spirito o nella memoria. Ma per quelli che sono veramente nel cuore, e si producono nell' intimo di esso, sono ottimi, e non saranno men perfetti perchè conosciuti da noi, purchè nascano veramente dalla Fede che ci fa attribuire a Dio, e riconoscere da lui tutto il bene che si trova in noi. Non conviene adunque rigettare gli atti espressi; ed è appunto un rigettarli il riporre la perfezione nel farli cessare: locchè fa in sostanza che si escluda ogni atto, poichè non si ardisce produrne veruno, e che si farebbero cessare quelli di cui si si accorge meno, se si potessero discoprire in noi: ma questa cosa non può esser buona, poichè con un tale sentimento si esclude il rendimento di grazie comandato
Matth. VI. 13. *Luc.* XI. 4.
Philipp. IV. 6. da s. Paolo, mentre questo atto non è nè più nè meno interessato della domanda.

Indi ne segue parimenti, che non conviene lodar tan-

tanto la semplicità, nè tanto biasimare la moltiplicità, sino a negare la distinzione de' tre atti, de' quali l'Orazione siccome tutta la vita Cristiana, è necessariamente composta; che sono gli atti di Fede, di Speranza, e di Carità: imperciocchè essendo queste secondo s. Paolo tre cose, ed essendo tre cose le quali possono esistere l'una senza dell'altra, i loro atti non possono non essere distinti: e quantunque risguardandoli nella loro perfezione essi sieno inseparabili nell'anima del giusto, non vi sarà imperfezione nel vederli come distinti; poichè ciò non è se non conoscere una verità, e molto meno l'esercitarli come tali, poichè ciò non è che esercitarli secondo la verità stessa. Non bisogna dunque collocare la imperfezione, o la proprietà nel fare volontariamente degli atti espressi e moltiplicati, ma nel farli come procedenti da noi. I. Cor. XIII. 13.

Tutto questo mi fa dire, che l'abbandono non può essere un atto così semplice, come si vorrebbe farlo credere: mentr'esso non può esistere senza la Fede e la Speranza, o la fiducia, essendo impossibile di abbandonarsi a quello a cui non si si fida, o di fidarsi assolutamente a qualcheduno, senza abbandonarsi ad esso quanto si vuole fidarsene, che è quanto dire all'infinito: quindi non conviene separare l'abbandono che si propone, e ragionevolmente, come la perfezione dell'amore, dalla Fede e dalla fiducia: questi sono certamente tre atti distinti, e questo pure è quello che ne forma la semplicità.

Non conviene persuadersi che si deroghi ad essi, nè che si faccia un atto imperfetto e proprietario,

quan-

quando si domanda perdono a Dio, oppure la grazia di non peccare più; e la proposizione contraria se fosse esposta in iscritto, sarebbe universalmente condannata come contraria al comandamento espresso, e per conseguenza ad una verità espressissimamente rivelata nel Vangelo.

Quello che vien detto di più verisimile contro una verità così costante si è, che vi sono degli istinti o moti divini, certamente tali quali sono de' comandi chiaramente contro la volontà di Dio, come l'istinto che fu dato ad Abramo d' immolare il proprio figlio. Non si può dubitare che Dio non possa ispirare tali moti, e nel tempo stesso una certezza evidente ch' egli è quello che l' ispira; e queste certezze si giustificano da se medesime nello spirito del giusto che le riceve: non conviene adunque rigettarle col pretesto che sieno contrarie al comando di Dio; poichè quella che fu data ad Abramo che conveniva immolare il proprio figlio, e che Dio pure lo voleva, era contraria al comandamento di non uccidere, e parimenti in apparenza contraria alla promessa che Dio aveva fatta di moltiplicare la posterità d' Abramo per mezzo d' Isacco. Non rimane adunque più ad esaminare se sieno da Dio o no; ovvero in altri termini, se coloro i quali ricevono tali impressioni, sieno di quelli che Dio muove specialmente, o che si chiamano mossi da Dio.

Ecco Madama quello che si potrebbe dire di più verisimile per sostenere questo stato, il quale fa dire che non si può domandar nulla a Dio. Ma questo non risolve la difficoltà: mentre è altra cosa il ricevere

una

una volta un simile istinto come Abramo; altra è l'essere sempre in uno stato in cui non si possono osservare i comandamenti di Dio. Del rimanente questo stato il quale vi fa dire in certe occasioni, *Io non posso*, secondo voi non è uno stato straordinario, ma uno stato al quale si giunge naturalmente con un certo metodo, e con certi mezzi, che sono anche qualificati, corti, e facili: ciò dunque è dire, che si deve darsi cura di collocarsi in uno stato, il cui fine è il non poter domandar nulla a Dio, e che questa è la perfezione del Cristianesimo: ora questo è quello che non si potrà mai esporre al pubblico, senza incorrere una censura inevitabile. E se si domandasse in qual classe adunque io ponga quelli che dubitassero del mio sentimento, o che ne avessero de' contrarj; risponderei che io resto non solo in unione, ma in unione particolare con essi, conformemente a quello che dice s. Paolo: *Restiamo nelle cose alle quali siamo arrivati insieme; e se v' ha qualche verità alla quale non siate ancora arrivati, Dio ve la rivelerà un giorno*. Philipp. III. 15. Questo è, Madama, quello ch' io vi dico: voi avete prese certe idee sull' Orazione: voi credereste essere proprietaria ed interessata facendo certi atti, benchè domandati da Dio; voi credete supplirvi con delle altre cose più intimamente comandate: sia debolezza, sia abitudine, o ignoranza, o preoccupazione del vostro spirito, io non resto sopra ciò meno unito a voi, sperando che Dio vi rivelerà il rimanente; tanto più che voi chiedete istantemente di essere richiamata dal vostro traviamento; e quest' è quello ch' io procuro di fare con una sincera carità.

De-

Deponete adunque, Madama, a poco a poco queste pretese impotenze, le quali non sono secondo il Vangelo. Credete a me: la domanda che voi farete per voi stessa, che Dio vi liberi da ogni male, cioè in altri termini, ch' egli vi faccia perseverare nell' amor suo, non è l'Isacco cui conviene immolare: cosa trovate voi in questo atto che ne renda così perfetto il sagrifizio? Quando Abramo si accinse contro la proibizione generale ad uccidere, a dare la morte al figlio suo, Dio gli fece vedere, il che è verissimo, esser egli il padrone della vita degli uomini, essere desso quegli che gli aveva dato questo Isacco, che aveva diritto di domandarglielo, e che poteva restituirglielo col mezzo d'una risurrezione, come osserva s. Paolo. Iddio con questo non faceva cessare in Abramo degli atti santi, ma ne faceva esercitare uno più santo ancora, che finalmente poi non ebbe il suo effetto. Ma voi quale perfezione sperate nella cessazione di tanti eccellenti atti della domanda, della confidenza, del rendimento di grazie? Quella di restar spoglia d' atti interessati; ma l' errore consiste nel prendere per interessati degli atti comandati da Dio come una parte essenziale della pietà, quali sono quelli che abbiamo osservati; oppure di aspettare per farli, che Dio vi ci muova col mezzo d' un' impressione straordinaria, come se non fosse un motivo sufficiente per eccitarsi a farli, l' essere essi non solo approvati, ma ancora espressamente comandati. La scusa dell' impotenza non è attendibile per le ragioni addotte: quella della sazietà spinta al grado di trovarla in questa vita grande a

Hebr. XI. 19.

suf-

sufficienza per non aver più niente a domandare, se diviene universale per tutto uno stato, cioè per tutta la vita, essa è un errore; non si trova cosa analoga a questa nella Scrittura, nè nella Tradizione, nè negli esempj approvati: qualche Mistico, qualche anima pia, la quale nell'ardor del suo amore, o della sua gioja, avesse detto che non vi sono più desiderj, intendendo parlare de' desiderj comuni, o in ogni caso, de' buoni desiderj per certi momenti, non formerebbe una legge, e conviene intenderli piuttosto con un correttivo: ma generalmente io sostengo che il proporlo come uno stato, o come il grado supremo della perfezione, e della purità del culto, sia una pratica insostenibile.

Quando non si attaccano se non queste cose spettanti all'interiore, non si attacca già l'interiore, e fuor di proposito se ne fanno delle querele, perchè queste persone interiori non hanno avute tali cose. Suor Margherita del santo Sacramento era interiore: ma dopo ch'essa fu eletta per Sposa, colmata di grazie proporzionate, e sublimata ad una così alta contemplazione, essa diceva: *Senza la grazia di Dio io caderei in ogni sorte di peccato, ed io gliela debbo domandare ad ogni istante, e rendergli grazie della protezione ch'egli m'accorda.* Santa Teresa era interiore; ma finisce il suo ultimo grado di Orazione, nel quale era assorta in Dio, dicendo: *Beato l'uomo che teme Iddio:* la nostra maggior confidenza dev'essere nella Preghiera, la quale dobbiamo fare continuamente a Dio, di volerci sostenere colla sua mano onnipossente, affinchè non l'offendiamo.

Dans la vie liv. 2. chap. 8. n. 143. 144.

Chat. de l'ame, 7. de mans. chap. 4. n. 222.

Basta leggere le sue Lettere: si troverà che lo stato d'Orazione, in cui essa fa questa preghiera, è quello in cui essa si trovava dopo 40. anni di professione, e 22. di aridità sofferte con una fede inimitabile, fra persecuzioni inaudite. Se si vuole rimontare a' primi secoli, s. Agostino era interiore; ma basta leggere le sue Confessioni, le quali sono una perpetua contemplazione: vi si troveranno dappertutto delle domande ch'egli fa per se stesso, senza che vi si possa rimarcare il menomo vestigio della perfezione odierna. S. Paolo era interiore; ma non solo egli prega per se stesso, ma invita anzi gli altri a pregare per lui: *Pregate per me*, dic'egli, *Fratelli miei:* egli certamente faceva da se stesso la preghiera che faceva fare per se dagli altri. Mi sovviene a questo proposito del passo in cui dite, che voi non potete in alcun modo invocare i Santi. Ciò è già molto strano; ma la ragione è molto peggiore: Mi viene in mente, dite voi, che i domestici hanno bisogno d'intercessori, ma le Spose non ne hanno bisogno. Sopra di che fondasi mai questa dottrina? Sopra nulla, se non fosse sul termine di Sposa; ma ogni anima cristiana e giusta è già Sposa, secondo s. Paolo: nessuno adunque deve mai invocare i Santi; Lutero ha vinta la sua causa: e l'anima di s. Paolo era Sposa nel grado più sublime, senza lasciare di procurarsi degl'intercessori.

I. *Thess.* V. 5. II. *Ibid.* III. 1. *Heb.* XIII. 18.

II. *Corint.* XI. 2.

Finalmente mi si mostri in tutta la serie de' secoli un esempio somigliante a quello di cui si parla; un esempio, cioè, approvato: io comincierò di nuovo ad esaminare la materia, e terrò in sospensione il

mio

mio sentimento: ma non se ne trova alcuno: conviene cedere.

Io non ho mai esitato un momento solo sugli stati di s. Teresa, perchè non vi ho trovato nulla, che non siavi pure nella Scrittura, come lo riconoscono i Dottori del suo tempo, giusta l'asserzione di lei medesima: questo è quello che da trent'anni a questa parte m'ha fatto stimare senza esitanza la di lei dottrina, che trovo pure lodata da tutta la Chiesa. Ora parimenti che ho riletto la maggior parte delle di lei Opere, ne formo lo stesso giudizio, sempre sopra questo fondamento della Scrittura: ma qui io non so a che appigliarmi; tutto è contro, e nessuna cosa a favore. Vien detto: *Lo Spirito prega per noi, conviene adunque lasciarlo fare:* ma questa espressione risguarda tutti gli stati di grazia e di santità; d'altronde la conseguenza non è buona: in vece di dire: Esso prega in noi, dunque conviene lasciarlo fare; bisogna dire: Esso prega in noi, dunque conviene cooperare alla sua mozione, ed eccitare se stesso per seguirla, come il seguito lo dimostra. Si dice che, secondo lo stesso s. Paolo, il Cristiano è mosso dallo Spirito di Dio; che Gesucristo dice, che il Cristiano è ammaestrato da Dio: ciò è vero, non già d'uno stato particolare, ma di tutti i giusti; e Gesucristo dice espressamente: *Tutti saranno ammaestrati da Dio*: con queste parole adunque non si prova quella sorprendente singolarità che si vuole attribuire ad uno stato particolare. Si dice: *Sta scritto che si rinunzj a se stesso*; vuol forse dire che convenga rinunziare a domandare a Dio i proprj bisogni

Joan. VI. 45.

rapporto alla propria salvezza; ciò sarebbe un abusare troppo evidentemente della espressione. Si dice che Dio è amore: e chi dimora nell'amore, dimora in Dio, o Dio in lui; dunque basta solo dimorare, e non v'è nulla a domandare: ma ciò sarà contro Gesucristo, il quale, dopo aver detto a' suoi Apostoli: *Noi verremo a lui, e faremo in lui la nostra dimora*, e parimenti: *Dimorate in me, ed io in voi*: ed ancora: *Lo Spirito Santo verrà in voi, e dimorerà*; inculcava piucchè mai il precetto della preghiera. Io non so dunque, lo ripeto, a che ricorrere; non trovo nè Scrittura, nè Tradizione, nè esempio, nè persona che osasse dire apertamente, in questo stato: Sarebbe una domanda proprietaria ed interessata, il domandare per se qualche cosa per buona che fosse, purchè non vi si fosse spinto da un movimento particolare; e la rivelazione comune, il comune precetto imposto a tutti i Cristiani non basta. Una tale proposizione è di quelle in cui non v'è cosa ad esaminare, e la quale contiene la sua condanna ne' suoi propri termini.

Joan. XIV. 21.

Joan. XV. 4.

Joan. XIV. 17.

Io scrivo queste cose sotto agli occhi di Dio, parola per parola, come io credo sentirle da lui per mezzo della voce della Tradizione, e della Scrittura colla piena fiducia di dire la verità. Vi permetto tuttavia di spiegarvi ancora: forse si troverà ne' vostri sentimenti qualche cosa non abbastanza dicifrata, ed io sarò sempre disposto ad ascoltarla. Per me ho voluto espressamente spiegarmi con diffusione, e non risparmiar fatica, per soddisfare al desiderio che avete d'essere istrutta.

Nul-

Nulladimeno vi dichiaro, che lodo la vostra docilità, che compatisco le vostre croci, e spero che Dio vi rivelerà ciò che rimane, come ho detto ad esempio di s. Paolo. Avrei a dirvi ancora molte cose su' vostri Scritti, e lo farò quando Dio me ne darà l' impulso, come sembrami che egli m' abbia dato questa volta. Del rimanente senza attendere più del bisogno degli impulsi particolari, prenderò per impulso dello Spirito Santo tutto quello che m' ispirerà per l' anima vostra la carità che mi muove, e la prudenza cristiana. Sono nel santo amore di nostro Signore tutto vostro, e pronto sempre ad illuminarvi sopra tutte le difficoltà che produr potesse questa lettera sullo spirito vostro.

AGGIUNTA.

Nel chiudere questo plico, Dio mi fa venire in mente il principio dell' azione del Sagrifizio, il quale si fa per mezzo di queste parole del Sacerdote: *Sursum corda: Sollevate il cuore*: con che egli eccita il popolo, ed eccita se stesso il primo ad uscire santamente da se medesimo per sollevarsi a Gesucristo. Questo senza dubbio è un atto riflesso, ma eccellentissimo, e che può essere d' una sublime e semplicissima contemplazione, al che il popolo risponde con un sentimento egualmente sublime: *Noi l' abbiamo* (il nostro cuore) *al Nostro Signore*: ch' è quanto a dire: Noi lo abbiamo sollevato ad esso, noi lo teniamo unito a lui: locchè induce certamente una riflessione sopra se stesso, ma una riflessione

ch' effettivamente ci fa acconsentire all' esortazione del Sacerdote, il quale eccitando se stesso ad un atto così grande, vi eccita al tempo stesso tutto il popolo per cui egli parla, e tutti i sentimenti del quale egli comprende nel suo, onde offrirli a Dio per mezzo di Gesucristo. Il Sacerdote adunque, o piuttosto la Chiesa stessa nella sua persona, dopo aver udito dalla bocca di tutto il popolo quest' umile e sincera ricognizione de' di lui sentimenti, *Noi abbiamo il cuore sollevato verso il Signore*, la risguarda come un dono di Dio; ed affinchè gli assistenti entrino nella medesima disposizione, egli alza nuovamente la sua voce in questi termini: *Rendiamo grazie al Signore Dio nostro*; cioè rendiamogli grazie universalmente di tutti i suoi benefizj, e particolarmente di questa santa disposizione in cui egli ci ha posti di avere il cuore rivolto e sollevato a lui, e tutto il popolo acconsente con queste parole; *Egli è ragionevole e giusto*: dopo di che non rimane più che a render grazie con effusione di cuore, ed a cominciare santamente ed umilmente tutti insieme con quest' atto il Sagrifizio dell' Eucaristia. Ecco senza dubbio degli atti perfetti, degli atti semplicissimi, degli atti purissimi, i quali possono essere, come ho detto, d' una sublime contemplazione, e che sono certissimamente atti d' una Fede vivissima, d' una Speranza purissima, d' un Amore sincero; poichè è facilissimo il conoscere che in essi sono comprese tutte queste cose. Questi pertanto sono atti e di riflessione sopra se stesso, e sopra gli atti proprj; e se la reazione che si opera sopra se stesso per

cono-

conoscervi i doni di Dio, fosse un atto interessato; non ve ne sarebbe alcuno che lo fosse di più del rendimento di grazie: ma egli sarebbe un errore manifesto il qualificarlo in questo modo, e più ancora l' accusare la Chiesa d' indurre i figli suoi ad atti di tal natura, quando li induce al rendimento di grazie. Lo stesso bisogna dire della domanda, la quale, come abbiamo detto, non è nè più nè meno interessata del rendimento di grazie. Dunque tutte queste azioni sono pure, semplici, perfette, benchè riflettute ed aventi un rapporto a noi stessi. Conviene che tutti i Fedeli si uniformino al desiderio della Chiesa, la quale ispira ad essi questi sentimenti nel suo Sagrifizio: locchè non si effettuerà mai, o piuttosto si effettuerà il contrario, se si risguardano questi atti come interessati; poichè ciò è un dar loro una manifesta esclusione. Conviene adunque entrare in questi atti, conviene che nelle nostre Orazioni vi sia una secreta intenzione di farli tutti: intenzione che si sviluppa più o meno, secondo le disposizioni in cui Dio ci pone, ma che non possono non esistere nell' intimo del Cristiano: quantunque vi possano essere più o meno occulte, e talvolta in modo che non si scorgano distintamente. Questo sarà forse uno scioglimento della difficoltà; ma perciò conviene cangiare non solo di linguaggio, ma di principio, riconoscendo che questi atti sono perfettissimi in se stessi, sieno o no riconosciuti, eccitati o non eccitati dalla nostra attenzione e vigilanza, purchè si creda e si sappia che non si fanno come conviene, se non quando si fanno mediante lo Spirito Santo; locchè non

appartiene ad un' Orazione particolare, ma comunemente a tutti gli stati del Cristianesimo, benchè non sempre esercitati con un' eguale semplicità, e purità. Quando si entri veracemente in tali sentimenti, la dottrina ne risulterà irreprensibile.

ALTRA AGGIUNTA.

Per ispiegarmi meglio sugli atti riflessi, eccone uno di s. Giovanni: *Figliuoletti miei, non amiamo colle parole, o colla lingua, ma colle opere e colla verità. Da ciò conosciamo che appartenghiamo alla verità* (figli animati da essa) *e che ne persuaderemo il nostro cuore alla presenza di Dio; poichè se il nostro cuore ci rimprovera, Dio è più grande che il nostro cuore, ed egli conosce tutto. Diletti miei, se il nostro cuore non ci rimprovera, noi abbiamo sicurezza dinanzi Dio; e qualunque cosa gli domandiamo, la otterremo.* Ecco degli atti manifestamente riflessi sopra se stesso, ed ecco un fondamento di fiducia stabilito sulla disposizione che si sente nel proprio cuore.

1. Joan. III. 18. 22.

Io domando se questi sieno sentimenti de' perfetti o degl' imperfetti: se sono de' perfetti, dunque non sono nè interessati, nè proprietarj. Non si può dire ch' essi non lo sieno, poichè s. Giovanni li riconosce in se medesimo del pari che negli altri: d' altronde si veggono espressamente in s. Paolo quand egli dice, essendo disposto a consumare il suo sacrifizio, e nello stato il più perfetto della sua vita: *Io ho combattuto ec.* Si scorge ch' egli s' appoggia sul-

II. Tim. IV. 7.

sulle sue opere, ma in qual maniera? Indubitabilmente, in quanto esse vengono da Dio, ed in effetto come un contrassegno del suo amore. Non conviene adunque biasimare cotanto questi atti riflessi, i quali, come si vede, sono de' più perfetti, e nel tempo stesso de' più umili; ed i quali per altro invece di far tacere in noi lo spirito di domanda, sono giusta s. Giovanni, uno de' fondamenti che ci fa domandare con fiducia. Io perciò non voglio dire che tutte le anime sante debbano trovarsi espressamente sempre nella pratica di questi atti. Quello che voglio dire si è, che queste disposizioni sono sante e perfette, e ch' è un combattere immediatamente contro lo Spirito Santo il riputarle non solo come imperfette, ma altresì come proprietarie ed impure, o il proporre delle disposizioni differenti come una specie di regola per i perfetti.

RISPOSTA

DEL VESCOVO DI MEAUX

ALLE DIFFICOLTA' DI MADAMA DI MAISONFORT (*)

Madama di Maisonfort descrivendo lo stato della sua Orazione, dice:

„ Mi sembra che quello ch' è più conforme „ alla mia disposizione sia un semplice ritorno del „ mio cuore verso Dio. Trovo che questo semplice „ ritorno mi conviene, non solo per l' Orazione, ma „ nel corso della giornata, per risalire a Dio; che „ le Orazioni giaculatorie non mi converrebbero tan- „ to, e che la semplice aspettativa del raccoglimen- „ to (per così dire) mi vi prepara meglio di quello „ che farebbero gli sforzi: per quest' aspettativa io „ in-

(*) Madama di Maisonfort parente ed amica di Madama Guyon, aveva adottati perfettamente i principj de' nuovi Quietisti: essa volle spargerne la dottrina a S. Ciro, dov' era Superiora. Madama di Maintenon pregò il Vescovo di Meaux a portarsi a S. Ciro, per tenervi delle conferenze su tale proposito. Queste sulle prime fecero impressione sopra Madama di Maisonfort: tuttavia essa non si arrese subito; e scrisse molte Lettere a Monsignor Bossuet per proporgli delle difficoltà, cui essa lo pregava di risolvere, scrivendo le sue risposte accanto sopra de' margini molto larghi ch' essa lasciava a quest' oggetto.

„ intendo una certa tranquillità, ed una certa spe-
„ zie di attenzione a Dio, la quale qualche volta
„ è ben arida, e quasi impercettibile; ma ciò dispo-
„ ne, credo io, meglio al raccoglimento, se Dio vuole
„ concederlo, di quello che possano fare certi sforzi.

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

Conviene supporre sulle prime, che il semplice ritorno a Dio contenga un atto di Fede molto semplice e nudo con tutta la sua oscurità, e con tutta la sua certezza, e che contenga pure un atto d' amore di eguale semplicità. Le Orazioni che si chiamano giaculatorie, sono affetti espressi che potrebbero uscire da questo intimo di Fede e di amore: ma l' anima che ha quest' intimo, può fare a meno di questi affetti, e sin qua io sono d' accordo con voi.

La difficoltà comincia quando dopo aver detto lo stato in cui siete durante il corso della giornata, voi riducete tutta la vostra azione ad una semplice aspettativa del raccoglimento; cosicchè da un giorno all' altro non rimane alcun luogo pegli atti espressamente comandati da Dio.

Il raccoglimento, il quale si riduce alla semlice presenza, non contiene nè speranza, nè desiderio, nè domanda, nè rendimento di grazie, locchè certissimamente non si combina col Vangelo.

La semplice aspettativa è distintissima dall' eccitamento che l' uomo fa a se stesso. Ora, il credere che si pervenga, essendo in questa vita, ad uno stato in cui non si abbia mai bisogno di questo eccitamento, è una cosa, la contraria della quale la attesta David-

de,

Psal. LVI. 9. CVII. 1. Psal. CII. 12, 22, CIII. 1. Psalm. XXXVIII. 2. de, quando dice frequentemente: *Sublimati, lingua mia: Anima mia benedici il Signore: Io ho detto: Osserverò i miei passi per non peccare colle parole ec.*

Vi sono de' dolci sforzi, cui la Fede e l'amore ispirano e rendono sommamente naturali.

Gli Spirituali c'insegnano, che se v'hanno alcune anime le quali sieno talmente mosse da Dio che non abbiano alcun bisogno di fare degli sforzi, queste sono anime uniche e privilegiate, come sarebbe la santa Vergine, o qualche altra che l'abbia in qualche modo imitata.

Conviene anche guardarsi dal non formarsi una regola di escludere dal tempo speciale dell'Orazione la speranza, la domanda, ed il rendimento di grazie. Dio può a certi momenti sospendere questi atti; essi possono a certi momenti non venire: ma non v'è alcun momento in cui si debba escluderli, perchè sono naturalmente uniti alla Fede ed all'amore. Ciò si può fare per astrazione, e non per esclusione.

MADAMA DI MAISONFORT.

In una seconda lettera, essa dice:

„ Voi mi fate rimarcare che conviene guardarsi „ dal non formarsi una regola di escludere dal tempo „ speciale dell'Orazione la speranza, la domanda, „ ed il rendimento di grazie. Io non ne ho dubitato: „ ma vorrei sapere, se basti essere disposto a fare „ questi atti, quando Dio vi ecciterà, come appari- „ sce da tanti passi di s. Francesco di Sales. Io do- „ mando nuovamente, se nell'Orazione ciò possa ba-

„ sta-

„ stare. Voi a quello che mi sembra ne siete d' ac-
„ cordo; ma, come avete detto altrove, quando Id-
„ dio ritira la sua operazione, conviene eccitarsi;
„ io vorrei sapere, se abbiate inteso parlare del
„ tempo dell' Orazione; e se il contentarsi di ricon-
„ durre il proprio spirito a Dio, come parla s. Fran-
„ cesco di Sales, sia eccitarsi a sufficienza. "

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

Io avrei per molto sospetta quell' Orazione, nella quale non venissero mai atti così preziosi. Essi vengono in due maniere: e per mezzo d'una specie di trasporto santo, di cui non si è padrone: o per mezzo d'una dolce inclinazione ed impulso, che vuol essere ajutato da un semplice e dolce sforzo del libero arbitrio cooperante. Si può e si deve eccitarsi così, quando Dio lascia l' anima a se stessa.

Il ricondurre dolcemente il proprio spirito a Dio è una maniera di eccitarsi. Quando Dio ritira l' opera sua per un lungo tempo, io credo che questo sia il caso di raccogliersi, e di eccitarsi come gli altri Fedeli; ma con tranquillità, e senza ansietà ed inquietudine: mentre ciò è la rovina dell' Orazione. Non vi sono atti che si possano escludere senza timore, se non quegli atti inquieti e turbolenti che tormentano l' anima.

MADAMA DI MAISONFORT.

Nella stessa seconda lettera:

„ Ho letto in qualche luogo, che la quiete è un „ complesso d' atti semplicissimi; e quasi imperce- „ tibili. Quelli di speranza, di rendimento di grazie, „ e di domanda, benchè, a quello che mi pare, „ non sieno così facili a distinguersi come quelli di „ amore e di Fede, non vi sono forse compresi? Ma „ oltre l' Orazione, Dio prescrive, dite voi, degli „ altri esercizj; e non se ne può dubitare: ma in „ questa sorte d' esercizj si porta seco la propria at- „ trazione, e per conseguenza il meglio che possano „ fare le anime chiamate a questa natura di sempli- „ cità, si è di procurar di rimanere nel raccoglimen- „ to ed alla presenza di Dio. "

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

Questo può essere e non essere: l' amore non può esistere lungo tempo senza speranza, nè la speranza senza desiderio, nè il desiderio senza domanda, e senza rendimento di grazie: nè questi atti possono ritornare spesso, senza che di frequente si scorgano, come si scorge la Fede e l' amore da cui è inseparabile il raccoglimento.

Il male sta nell'escludere questi atti come poco convenienti allo stato; ma quando vi si rimane disposto, essi vengono infallibilmente nel modo che fu detto: ed è un errore il credere che sieno men facili degli altri, poichè nascono dal fonte medesimo.

MA-

MADAMA DI MAISONFORT.

Nella stessa seconda lettera:

„ Rispetto agli esami ordinati dalle regolazioni di „ Comunità, mi fu detto che io potrei applicarmi a „ questo raccoglimento, quando vi avessi della fa- „ cilità, e senza darmi gran pena; nè me ne sono „ data alcuna sopra questo articolo: io cerco allora „ di raccogliermi. Se la ricordanza de' miei falli si „ presentasse, io li vedrei, ma non fo alcuno sforzo „ per cercarli. La ricordanza de' miei falli, e la „ dispiacenza d' averli commessi, viene indipenden- „ temente da questo tempo indicato dall' esame. "

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

Approvo il non darsi pena, e l' allontanare ogni sforzo inquieto; ma avrei per sospetto lo stato vostro, se i vostri falli non vi ritornassero mai in mente, o se non vi ritornassero che assai di rado.

Lo stesso io dico della dispiacenza che può non essere sensibile, ma che non può sempre non esserlo, soprattutto quando si dice: *Perdonateci i nostri falli*. Non è assolutamente necessario lo stare attaccati al tempo preciso; e conviene procedere con una santa libertà. *Matth.* VI. 12.

MADAMA DI MAISONFORT.

In una terza Lettera ella dice:

„ Monsignore Vescovo di Bellay mostra di ap- „ plau-

„ plaudire alle idee di abbandono e di disinteresse, „ le quali sembrano un poco più alterate. Egli cita „ con elogio quello che s. Francesco di Sales dice „ nel quarto Capitolo del nono Libro dell' Amore „ di Dio. "

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

Non so quello che abbia detto Monsignor Vescovo di Bellay; ma credo sapere che s. Francesco di Sales non parla mai d' indifferenza sulla scelta del Paradiso, e dell'inferno. Egli dice bensì, che se per impossibile vi fosse più il beneplacito di Dio nell' inferno, il giusto lo proferirebbe; locch' è certo: ma siccome ciò non è, e non può essere, per questo precisamente non v' è indifferenza, non potendovene mai essere fra il possibile, e l' impossibile, fra quello che Dio vuole effettivamente, e quello che non solo egli non vuole, ma altresì che non può volere.

MADAMA DI MAISONFORT.

Nella stessa terza lettera:

„ Monsignor di Bellay dice parimenti, che quando „ s. Filippo Neri assisteva certe persone vicine a „ morte, egli diceva loro: *Abbandonatevi a Dio „ senza riserva, o per la salvezza o per la dannazio- „ ne: non c' è nulla a temere abbandonandosi in tal „ modo.*

RI-

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

Io non potrei approvare quest' alternativa, nè che l' uomo possa acconsentire alla propria dannazione: questa è una cosa di cui non si trova esempio nella Scrittura, nè in alcun Santo. Io intendo bene che si abbandoni la propria salvezza a Dio; poichè non si può mettere in mani migliori quello che si desidera maggiormente, e ch' egli stesso ci comanda di desiderare.

MADAMA DI MAISONFORT.

Nella stessa terza lettera:

„ Monsignor di Bellay cita pure al medesimo pas-
„ so, che s. Catterina di Siena acconsentì di stare
„ all' inferno, purchè ciò avvenisse senza perdere la
„ grazia; ed aggiunge che molti Santi hanno avuto
„ il medesimo pensiero, il quale sembra, dic' egli,
„ fondato sopra questo desiderio di Mosè, *d' essere*
„ *cancellato dal Libro della vita*, purchè Dio per-
„ donasse al suo popolo: e sopra quello di s. Paolo,
„ *d' esser anatema per i suoi fratelli*. "

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

Il desiderio o assenso di Santa Catterina di Siena è lo stesso che quello di Mosè, e di s. Paolo; il quale procede sempre per impossibile, e quindi non presuppone alcun desiderio reale, nè alcuna differenza sostanziale: poichè non si può dire che Mosè e s. Paolo abbiano sagrificata a Dio una cosa indifferente; ma

all' opposto tutto il merito di quest' azione consiste unicamente nell' avergli sagrificato quello che si desidera maggiormente, ed anche di averglielo sagrificato sotto una condizione impossibile per se stessa. Ora in ciò non v' è indifferenza di sorte alcuna; poichè l' impossibile non può essere neppure oggetto della volontà, e non può esservi indifferenza fra il possibile e l' impossibile; cioè fra quello che si sa voluto da Dio, e quello che si sa essere così poco voluto, che non può neppur volerlo, come si è detto.

MADAMA DI MAISONFORT.

Nella stessa terza lettera:

„ Il Padre Saint Jure dice, che la carità non viene „ scossa nè da minaccie, nè da promesse, ma da' soli „ interessi di Dio; che una persona la quale ama Dio „ puramente, non lo serve per la ricompensa conside- „ rata per rapporto al proprio interesse, ma solo per „ l' amore di Dio: che se essa dovesse essere an- „ nichilata alla sua morte, essa non lo amerebbe „ meno: che colui il quale ama in questo modo, „ non osserva i comandamenti di Dio per timore de' „ gastighi eterni, e non teme l' inferno in conside- „ razione a se stesso, ma in considerazione di Dio. "

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

Quest' espressioni devono essere intese con qualche discernimento, cioè spiegando che la carità o l' amor puro non è scosso dalle promesse, in quanto esse ridondano a nostro vantaggio, ma in quanto operano la

gloria di Dio, ed il compimento perfetto della di lui volontà. Bisogna pure aggiungervi, che la gloria di Dio è il fine naturale di questi desiderj, cosicchè il desiderio della salute naturalmente e per se stesso è un atto di puro amore. S. Giovanni ci dice bensì che *la carità sbandisce il timore*; ma non dice del pari ch' essa sbandisca la speranza, nè il desiderio che n' è il frutto naturale. *1. Joan. IV. 18.*

Santa Teresa fa espressamente questa supposizione: ameremmo Dio a quel tale momento, quand'anche dovessimo essere annichilati nel momento che vien dopo; ma ciò non induce per nulla l' indifferenza fra il possibile e l' impossibile, per le ragioni addotte.

MADAMA DI MAISONFORT.

Nella stessa terza lettera:

„ Da tutto ciò non si può forse conchiudere, che „ quantunque la felicità eterna non possa essere real- „ mente separata dall' amore di Dio se non ne' no- „ stri motivi, si possono tuttavia separare queste „ due cose; che si può amare Dio puramente per „ lui stesso quand' anche questo amore non dovesse „ mai renderci felici; e che Dio dovesse annichilarci „ alla morte, o farci soffrire un supplizio eterno „ senza perdere il suo amore, nulladimeno si servi- „ rebbe a lui; che quello che si vuole rispetto alla „ salute, è il compimento della volontà di Dio, e „ la perpetuità dell' amor suo: che finalmente si può „ non volere la propria salute come propria felicità, „ e sotto questo aspetto essere indifferenti ad essa;

„ ma che quella si vuole come una cosa voluta da „ Dio, ed in quanto essa è la perpetuità dell'amore „ divino? E questo è precisamente quello che dice il „ Padre Saint-Jure al luogo citato. "

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

Da ciò si vede che io non nego le astrazioni indicate in questo Scritto, ma quello che fa che io non le creda necessarie per la perfezione si è, che molti Santi non vi hanno pensato mai. I meri motivi essenziali alla perfezione, sono il considerare il reale come Dio lo ha stabilito, e non quello che s'immagina senza fondamento. Quindi quest' espressioni non sono al più che modi ond' esprimere, che l'amore per Iddio è un amore ad ogni prova: io aggiungo essere pericoloso il renderli comuni; mentre non sono sincere che ne' Paoli, ne' Mosè, ne' più perfetti, e dopo delle grandi prove.

MADAMA DI MAISONFORT.

Nella stessa terza lettera:

„ S. Francesco di Sales rimproverava le sue figlie, „ quando parlavano del merito, dicendo loro, che „ se noi potessimo servire a Dio senza meritare, „ dovremmo eleggere di servirlo in tal modo. "

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

Questa proposizione è la stessa che la seguente: Se noi potessimo servire a Dio senza piacergli, converrebbe farlo; poichè meritare e piacere a Dio, è pre-

precisamente la stessa cosa. Convien adunque intendere giudiziosamente questa sorte di supposizioni, e non dedurne mai che si debba essere indifferenti a meritare, ed a vedere Iddio non meno che a piacergli. Chi dice carità, dice amicizia vicendevole, ed amore reciproco, per il quale chi fosse indifferente, cesserebbe dall' amare Iddio.

MADAMA DI MAISONFORT.

Nella stessa terza lettera:

„ Si trova nella vita di M. Ollier, che la purità „ del di lui amore fu tale, che in una prova in cui „ egli si è trovato, si offerse di buon cuore a sof„ frire le pene dell' inferno per tutta l' eternità, se „ Dio avesse riposta la sua gloria nel fargliele sof„ frire. "

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

Si trova la stessa cosa a un dipresso nella vita di s. Francesco di Sales: ma vi sono due cose da osservarsi in tutti questi esempj. L' una, che conviene intenderli giudiziosamente; l' altra che bisogna guardarsi bene dal rendere queste supposizioni così volgari come si fa; perchè certissimamente egli è un mettersi al rischio di renderli illusorj, prosontuosi, e farli alimento dell'amor proprio per una vana idea di perfezione. S. Pietro è stato ripreso, per avere creduto l' amor suo, benchè fervente, alla prova della morte. Quale distanza fra un martirio passaggiero, ed un supplizio eterno!

MADAMA DI MAISONFORT.

Nella stessa terza lettera:

„ Vi prego accennarmi in che consista il vero ab-
„ bandono, ed in qual maniera si debbano interpreta-
„ re l'espressioni seguenti: Perdersi in Dio, perde-
„ re se stesso; abbandonarsi non solo alla misericordia
„ di Dio, ma anche alla sua giustizia; come pure
Matth. X. 39. „ questa espressione di Nostro Signore: *Colui che*
„ *perde l' anima sua, la ricupererà per la vita*
„ *eterna*. "

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

Perdersi in Dio, è dimenticare se medesimo, per non avere il cuore occupato che di lui, ed immergersi talmente nell' immensità della sua perfezione con una ferma fede, che non si possa pensar nulla, o far nulla che sia degno di lui. Si può abbandonarsi alla sua giustizia, come alla sua misericordia, considerando una giustizia ch' è effettivamente una misericordia, la quale colpisce in questa vita per risparmiare nell' altra: ma che si possa abbandonarsi mai alla giustizia di Dio per sopportarla a tutto rigore, questo è quello che non si trova in luogo alcuno; poichè questa giustizia a tutto rigore induce la dannazione, e tutte le sue conseguenze, fino all' eterna privazione dell' amore di Dio, che porta con seco lo spirito di bestemmia, e di disperazione, in una parola l' odio di Dio; locchè fa orrore, e questo è quel-

lo

lo che mi fa dire, che coloro i quali parlano in questo modo, non s' intendono eglino medesimi.

Perdere l' anima sua, giusta il precetto di Gesucristo, è rinunziare pienissimamente a se stesso, e ad ogni propria soddisfazione unicamente per contentare Iddio.

Quando da questo passo e dalla negazione di se stesso si conchiude, che conviene distruggere nel proprio interno tutti gli atti, che vi si scorgono, locchè effettivamente è un determinarsi a non agire per nulla affatto, si porta la materia all' eccesso, fino all' assurdo e all' eresia.

MADAMA DI MAISONFORT.

Nella stessa terza lettera:

„ Bramerei qualche cenno di schiarimento sulla „ rinunzia di cui parla s. Francesco di Sales, e sul„ la perdita anche delle virtù, e del desiderio di „ esse: " *Alla fine del Libro IX. dell' Amore di Dio.*

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

S. Francesco di Sales dice, che nello stato di perfezione si perdono le virtù, in quanto vi si cercava di contentare se stessi, e che nel tempo stesso si ripigliano per contentare Iddio; locchè è giustissimo. Non è permesso di pensare a cacciar da se stessi le proprie buone opere, o i propri atti, quando si scorgono: mentre lo scorgerli non è cosa cattiva, ma può essere cosa eccellentissima, purchè ciò

sia per renderne grazie a Dio, e confessare il suo nome, siccome hanno fatto gli Apostoli, ed i Profeti in cento e cento luoghi: Allora è un errore il dire d'essere proprietario di questi atti: Esserne proprietario sarebbe il farli da se stessi, come appunto da se stessi, contro il detto di s. Paolo, ed attribuirli piuttosto a se stessi che a Dio.

MADAMA DI MAISONFORT.

In una quarta lettera, essa reca molti passi di s. Francesco di Sales, i quali sembra che provino la soppressione degli atti: e domanda in seguito se per fare degli atti interni, non si debba attendere che un certo movimento della grazia vi ci porti, principalmente nello stato passivo. Essa fa molte domande sulle riflessioni, e sopra altri punti della nuova spiritualità.

Sarebbe troppo lungo il riferire qui le Risposte del Vescovo di Meaux a diverse questioni; ma non si può ommettere la seguente.

RISPOSTA DEL VESCOVO DI MEAUX.

Osservate attentamente, che ogni Cristiano il quale opera bene, in tutto e per tutto è mosso da Dio; cosicchè Dio comunica tutto, opera tutto, e termina tutto in lui. Io dico tutto quello, ch'esso fa di bene; e nel tempo stesso l'uomo in tal modo mosso dalla grazia, comincia, continua, termina tutte le buone opere cui fa; egli viene eccitato, ed eccita se stesso; viene stimolato, e stimola se stesso; è mosso da Dio, e si muove da se stesso. Ed

in

in ciò appunto consiste quello che s. Agostino chiama lo sforzo del libero arbitrio. In questo stato ch'è lo stato comune del Cristiano, non è permesso per agire l'attendere che Dio agisca in noi, e ci stimoli ad agire: ma conviene agire, eccitarci, muoverci come se dovessimo farlo da noi soli; con una ferma fede pertanto che Dio è quegli che comincia, continua, termina in noi tutte le nostre buone opere. Cosa v'è adunque di più, direte voi nello stato passivo? Ve lo dirò io: la maniera naturale d'agire v'è intieramente cambiata: cioè, mentre nella via comune si mettono in opera tutte le proprie facoltà, e tutti i proprj sforzi; nello stato passivo si viene strascinato come da una forza maggiore, e la maniera naturale d'agire viene intieramente distrutta; locchè fa che non vi sia più nè discorso, nè propria industria, nè proprio eccitamento, nè proprio sforzo.

Il Vescovo di Meaux finisce la quarta Lettera in questi termini:

Tutta la dottrina contenuta in queste risposte si riduce a' capi seguenti:

I. Conviene credere come una verità rivelata da Dio, che si debbono espressamente e distintamente praticare tutte le virtù, ed in particolare queste tre, la Fede, la Speranza e la Carità, perchè Dio le ha comandate, ed ha comandato l'esercizio di esse.

II. Conviene credere colla medesima certezza, ch'egli ha comandati parimenti gli atti ch'esse ispirano,

rano, i quali sono la domanda, ed il rendimento di grazie, come atti ne' quali consiste la perfezione dell' anima in questa vita, e la vera adorazione che si deve a Dio.

III. Per eccitarsi a fare tali atti, basta conoscere che Dio li ha comandati, e perciò non è permesso stare in aspettativa d'un impulso, e d' una operazione straordinaria; locchè sarebbe tentare Iddio, e non contentarsi del suo comando espresso.

IV. Conviene pertanto credere che non si pratica verun atto di virtù senza una grazia che ci prevenga, che ci sostenga, e che ci faccia agire.

V. Questa grazia non è quella che pone gli uomini nello stato passivo, poich' essa è comune a tutti i Santi, i quali per altro non sono tutti passivi.

VI. Lo stato che si chiama passivo consiste nella sospensione del discorso, delle riflessioni, e degli atti, che si chiamano di proprio sforzo, e di propria industria; non per escludere la grazia, poichè questo sarebbe l'errore di Pelagio, ma per escludere le vie e le maniere ordinarie d' agire.

VII. E' un errore il credere, che questo stato passivo sia perpetuo, se non fosse nella santa Vergine, o in qualche anima eletta che si approssimi in qualche modo ad una perfezione così eminente.

VIII. Indi ne segue, che lo stato passato non risguarda che certi momenti, e fra gli altri quelli dell' Orazione attuale, e non tutto il corso della vita.

IX. E' parimenti un errore il credere, che vi sia un atto, il quale contenga talmente tutti gli altri

tri che sono espressamente comandati da Dio, che esenti dal produrli distintamente a' tempi convenienti; perciò si deve essere sempre in questa disposizione.

X. Può dunque avvenire che l'uomo si trovi in certi momenti nell'impotenza di fare certi atti comandati da Dio; ma questo non può estendersi ad un lungo tempo.

XI. L'obbligo di fare questi atti è così dolce, come la pratica di essi; perchè l'amore è quello che lo impone, l'amore è quello che comanda questo esercizio, l'amore è quello che lo ispira e lo dirige.

XII. Non bisogna molestare costringendo alla pratica di questi atti le anime, che si veggono sinceramente disposte a farli; ma all'opposto si deve presumere ch'esse facciano a tempo quello che conviene, sopra tutto quando si veggono perseverare nella virtù: poichè invece di molestare le anime di buona volontà, bisogna dilatar loro il cuore, sieno esse nelle vie comuni, o nelle vie straordinarie; locchè per se è indifferente, e tutto consiste nell'essere nell'ordine di Dio.

MODO BREVE E FACILE

Per fare l'Orazione in Fede, e di semplice presenza di Dio.

I. Conviene avvezzarsi a nutrire la propria anima di un semplice ed amoroso sguardo in Dio, ed in Gesucristo Nostro Signore; ed a questo effetto conviene distaccarla a poco a poco dal ragionamento, dal discorso e dalla moltiplicità degli affetti, per tenerla in semplicità, rispetto, ed attenzione, ed avvicinarla così viemaggiormente a Dio suo unico supremo bene, suo primo principio, e suo ultimo fine.

II. La perfezione di questa vita consiste nell' unione col nostro sommo bene; e quanto più è grande la semplicità, tanto più perfetta pure è l'unione. Perciò la grazia sollecita interiormente coloro che vogliono essere perfetti, a semplificarsi per essere finalmente resi capaci del godimento del *solo necessario*, cioè dell' unità eterna. Diciamo adunque sovente coll' intimo del cuore: *O unum necessarium! unum volo, unum quæro, unum desidero! unum mihi est necessarium, Deus meus & omnia. O solo necessario! voi solo voglio, voi solo cerco, voi solo desidero! voi siete il mio solo necessario, o Dio mio, e mio tutto!*

III. La meditazione è ottima al suo tempo, ed utilissima nel principio della vita spirituale; ma non conviene fermarvisi, poichè l'anima per la sua fe-

del-

deltà nel mortificarsi e raccogliersi, riceve ordinariamente un' Orazione più pura e più intima, che si può chiamare *di semplicità*, la quale consiste in una semplice visione, sguardo, od attenzione amorosa in se, verso qualche oggetto divino, sia Dio in se stesso o qualcheduna delle sue perfezioni, sia Gesucristo, o qualcheduno de' suoi Misterj, o qualche altra fra le verità cristiane. L' anima abbandonando adunque il ragionamento, si serve d' una dolce contemplazione che la tiene tranquilla, attenta, e suscettibile delle operazioni ed impressioni divine, le quali il Santo Spirito comunica ad essa: essa fa poco e riceve molto: il suo travaglio è dolce, e tuttavia più fruttifero: e quanto più essa si avvicina alla fonte d' ogni luce, d' ogni grazia, e d' ogni virtù, tanto maggior porzione le ne viene impartita.

IV. La pratica di quest' Orazione deve cominciare allo svegliarsi, facendo un atto di Fede della presenza di Dio, ch' è dappertutto, e di Gesucristo, gli sguardi del quale non ci abbandonano, quand' anche fossimo inabissati nel centro della terra. Quest' atto è prodotto, o in un modo sensibile ed ordinario, come chi dicesse interiormente: *Io credo che il mio Dio sia presente*; o è una semplice ricordanza di Fede, destata in un modo più puro e spirituale di Dio presente.

V. Poscia non conviene moltiplicare la produzione di altri atti o disposizioni differenti, ma rimanere semplicemente attento a questa presenza di Dio, esposto a' suoi divini sguardi, continuando così questa divota attenzione o esposizione, finchè

No-

Nostro Signore ce ne farà la grazia, senza darci premura di fare altre cose fuorchè quello che ci avviene; poichè quest' Orazione è un' Orazione con Dio solo, ed una unione che contiene in eminenza tutte le altre disposizioni particolari, e che dispone l'anima alla passività; ciò vuol dire che Dio diviene il solo Padrone del suo interno, e vi opera più particolarmente del solito: quanto meno la creatura agisce, tanto più possentemente Iddio opera; e poichè l' operazione di Dio è un riposo, l' anima diviene in qualche modo simile a lui in questa Orazione, e vi riceve pure degli effetti maravigliosi: e siccome i raggi del Sole fanno crescere, fiorire, e moltiplicare le piante; così l' anima ch' è attenta ed esposta a' raggi del divino Sole di giustizia, ne riceve meglio le divine influenze, le quali l' arricchiscono d' ogni sorte di virtù.

VI. La continuazione di quest' attenzione in Fede, le servirà per ringraziar Dio delle grazie ricevute nella notte, ed in tutta la sua vita, e come offerta di se stessa, e di tutte le sue azioni, di direzione, d' intenzione, ec.

VII. L' anima s' immaginerà di perder molto coll' ommissione di tutti questi atti; ma l' esperienza le farà conoscere che all' opposto essa vi guadagna molto; poichè quanto più grande sarà la conoscenza ch' ella avrà di Dio, tanto più puro anzi sarà l' amor suo, più rette le sue intenzioni, più forte la sua avversione al peccato, più continuo il suo raccoglimento, la sua umiltà, e la sua mortificazione.

VIII. Ciò non impedirà ch' essa non produca alcuni

atti

atti di virtù interni od esterni quand' essa vi si sentirà portata dal movimento della Grazia; ma il fondo e l' ordinario del suo interno, dev' essere la sopra detta sua attenzione in Fede, o l' unione con Dio, il quale la terrà abbandonata fra le sue mani ed affidata al suo amore per compiere in essa tutte le sue volontà.

IX. Giunto il tempo dell' Orazione bisogna cominciarla con gran rispetto per la semplice ricordanza di Dio, invocando il suo Spirito, ed unendosi intimamente a Gesucristo; poi continuarla in questo stesso modo; come pure le preghiere vocali, il canto del cuore, la santa Messa detta o ascoltata, ed anche l' esame della coscienza: poichè questa medesima luce di Fede, che ci tiene attenti a Dio, ci farà scoprire le più leggiere nostre imperfezioni, e concepirne un gran dispiacere e cordoglio. Bisogna pure mettersi a tavola col medesimo spirito di semplicità, il quale terrà più attenti a Dio che a mangiare; ed il quale lascierà la libertà d' intendere meglio la lettura che vi si fa. Questa pratica non ci applica ad altro che a tenere l' anima nostra scevra da ogni imperfezione ed attaccata solamente a Dio, ed unita intimamente a lui; nel che consiste tutto il nostro bene.

X. Conviene ricrearsi colla medesima disposizione per dare al corpo ed allo spirito qualche sollievo, senza dissiparsi con novelle curiose, con risa smodate, o con alcun detto indiscreto ec. ma conservarsi puro e libero nell' interno senza molestare gli altri, unendosi frequentemente a Dio con de' ritorni semplici-

plici ed amorosi, ricordandosi d' essere alla sua presenza, e ch' egli non vuole che ci separiamo in alcun tempo da lui e dalla sua santa volontà: quest' è la regola più ordinaria di questo stato di semplicità; quest' è la disposizione suprema, che conviene fare la volontà di Dio in ogni cosa. Il vedere a proceder tutto da Dio, e ricorrere per tutto a Dio questo è quello che sostiene e fortifica l' anima in ogni sorte di evento e di occupazioni, e quello che ci mantiene anche in possesso della semplicità. Seguite dunque sempre la volontà di Dio, ad esempio di Gesucristo, ed unito a lui come a nostro Capo: quest' è un mezzo eccellente di aumentare questo modo di Orazione, per tendere col mezzo di essa alla più soda virtù, ed alla più perfetta santità.

XI. Si deve comportarsi nel medesimo modo, e col medesimo spirito, e conservarsi in questa semplice ed intima unione con Dio, in tutte le proprie azioni, e in tutta la propria condotta, al parlatorio, in cella, alla cena, alla ricreazione: al che conviene aggiungere che in tutti i trattenimenti si deve cercare di edificare il prossimo, approfittando di tutte le occasioni di richiamar se stesso alla pietà, all' amore di Dio, alla pratica delle buone opere, ond' essere il buon odore di Gesucristo. *Se qualcheduno parla*, dice s. Pietro, *sia con parole di Dio, e come se Dio stesso parlasse per mezzo di lui*: basta a tale oggetto di abbandonarsi semplicemente al suo Spirito: egli vi detterà in ogni incontro quello che vi conviene senz' affettazione. Finalmente si terminerà la giornata con questa santa presenza, coll' esame, colla

I. *Pet.* IV. 11.

pre-

preghiera della sera, e col coricarsi; e si si addormenterà con quest' attenzione amorosa, intrecciando il proprio riposo con alcune parole ferventi, e piene d' unzione, quando si si sveglia nella notte, quasi altrettanti slanci e grida verso Dio. Per esempio: *Mio Dio siatemi in luogo di tutte le cose: Io non voglio che voi, per il tempo e per l'eternità. Signore chi è simile a voi? mio Signore e mio Dio, il mio Dio, e niente più.*

XII. Conviene osservare che questa vera semplicità ci fa vivere in una continua morte ed in un perfetto distacco, perch' essa ci fa andare a Dio con perfetta direzione, e senza fermarsi in alcuna creatura: ma questa grazia di semplicità non s' ottiene già per ispeculazione, ma per mezzo d' una gran purità di cuore, e della vera mortificazione, e del vero disprezzo di se medesimo; e chiunque schiva di soffrire, d' umiliarsi, e di morire a se medesimo, non vi avrà ingresso mai: e da ciò pure ne nasce che ve n' ha così pochi, i quali vi si avanzino, perchè quasi nessuno vuole abbandonare se stesso, e in difetto di ciò si fanno delle perdite immense, e si rimane privo di beni incomprensibili. Oh quanto sono felici le anime fedeli, le quali non risparmiano nulla per essere pienamente di Dio! quanto sono felici le persone religiose, le quali praticano fedelmente tutte le loro osservanze giusta il loro Istituto! Questa fedeltà le fa morire costantemente a se medesime, al loro proprio giudizio, alla loro propria volontà, inclinazione, e ripugnanze naturali, e le dispone così in un modo maraviglioso, ma ignoto, a questa eccel-

lente specie d' Orazione: mentre cosa v' ha di più ignoto d' un Religioso, o d' una Religiosa che non segue in tutto se non le sue osservanze e gli esercizj comuni della Religione, non essendovi in ciò niente di straordinario, e che tuttavia rimane in una morte totale e continua? Con questo mezzo si stabilisce in noi il Regno di Dio, e tutto il restante ci viene conceduto con liberalità.

XIII. Non conviene trascurare la lettura de' Libri spirituali, ma convien leggerè con semplicità, e con ispirito d' Orazione; e non con una ricerca curiosa: si chiama leggere in questo modo, quando si lasciano imprimersi nella nostr' anima i lumi ed i sentimenti che la lettura ci discopre, e quando questa impressione si fa piuttosto per la presenza di Dio che per nostra industria.

XIV. Conviene inoltre essere prevenuti di due o tre massime: la prima, che una persona divota senza Orazione, è un corpo senz' anima; la seconda, che non si può avere Orazione soda e vera senza mortificazione, senza raccoglimento, e senza umiltà: la terza, che ci vuole della perseveranza per non disgustarsi mai per le difficoltà che vi s' incontrano.

XV. Non conviene dimenticarsi, che uno de' più grandi segreti della vita spirituale, è che il Santo Spirito vi ci conduce non solo co' lumi, colle dolcezze, consolazioni, tenerezze e facilità; ma anche colle oscurità, acciecamenti, insensibilità, amarezze, angoscie, tristezze, rivolte di passioni e di capricci: anzi, secondo me, questa via crocifissa è necessaria, e buona, è la migliore, e la più sicura, e

ci

ci fa giungere molto più presto alla perfezione: l' anima illuminata ha in carissima estimazione la condotta di Dio, il quale permette ch' essa sia esercitata dalle creature, ed oppressa da tentazioni, e da abbandonamenti; essa poi conosce molto bene essere queste non già disgrazie, ma favori, amando più di morire in croce sul Calvario, che fra le dolcezze sul Taborre. L' esperienza le farà conoscere col tempo la verità di queste belle parole: *Et nox illuminatio mea in deliciis meis*; come pure: *Med nox obscurum non habet, sed omnia in luce clarescunt.* Dopo la purgazione dell' anima nel purgatorio delle sofferenze per cui bisogna necessariamente passare, verrà l' illuminazione, il riposo, la gioja, per mezzo dell' intima unione con Dio, che renderà ad essa questo mondo, benchè sia un esiglio, come un picciolo paradiso. La migliore Orazione è quella in cui ci abbandoniamo maggiormente a' sentimenti ed alle disposizioni che Dio stesso mette nell' anima, ed in cui ci studiamo con maggior semplicità, umiltà, e fedeltà di conformarci alla sua volontà, ed agli esempj di Gesucristo.

Psalm. CXXXVIII 11. In Actis S. Laur. Mart.

Grande Iddio che per mezzo d' un complesso ammirabile di circostanze avete da tutta l' eternità disposta la composizione di quest' Operetta, non permettete che certi spiriti, alcuni de' quali si pongono fra' saggi, ed alcuni altri fra gli spirituali, possano mai essere accusati al formidabile vostro tribunale, per aver in alcun modo contribuito a chiudervi l' accesso di non so quanti cuori, perchè voi volevate entrare in essi per una via, la cui sola semplicità li

offendeva, e per una porta, la quale benchè aperta da' Santi fino da' primi secoli della Chiesa, non era forse ad essi ancor nota: fate piuttosto che divenendo tutti piccioli come fanciulli, come lo vuole Gesucristo, noi possiamo entrare una volta per questa porta angusta, affine di potere in seguito mostrarla agli altri con maggior sicurezza, ed efficacia. Così sia.

Matth. XVIII. 2.

OSSERVAZIONI

SUL LIBRO INTITOLATO:

LA MISTICA CITTÀ DI DIO, ec.

DI MARIA D' AGREDA

Tradotta dallo Spagnuolo, ec.
a Marsiglia, ec.

Il solo disegno di questo Libro produce la sua condanna. Quest'è una Monaca che intraprende un Giornale della vita della Santa Vergine, nella quale è compresa quella di Nostro Signore, ed in cui essa si propone esattamente di spiegare giorno per giorno, e momento per momento tutto ciò che hanno pensato ed operato il Figlio e la Madre dall' istante della loro concezione sino alla fine della loro vita; locchè nessuno ha mai osato di fare.

Si trovano in alcune Rivelazioni, le quali non obbligano a veruna fede, certe circostanze particolari della vita di Nostro Signore, o della sua santa Madre; ma è una cosa non più udita che si siano dati appositamente tutti i dettagli e le minuzie che costei racconta, e come per ordine espresso di Dio.

Il titolo è ambizioso a grado di essere insoffribile. Questa Religiosa medesima chiama il suo Libro,

Istoria divina; locch' essa ripete continuamente: colla qual cosa essa vuole esprimere essere questo ispirato e rivelato da Dio in tutte le sue pagine. Quindi non è mai dessa, ma sempre Iddio, e la Santa Vergine per ordine di Dio sono quelli che parlano; e per questo il titolo aggiunge, che questa Istoria divina è stata manifestata *in questi ultimi secoli dalla Santa Vergine a Suor Maria di Gesù*. Si trova inoltre nello Spagnuolo, *che questa vita è stata manifestata in questi ultimi secoli onde fosse una nuova luce del mondo, una nuova gioja alla Chiesa Cattolica, una nuova consolazione ed un nuovo motivo di fiducia al genere umano*. Conviene lasciare tutti questi titoli al Nuovo Testamento. La Scrittura è la sola *Istoria* che si può chiamare *divina*. La pretesa d' una nuova Rivelazione di tanti oggetti ignoti deve far tenere per sospetto il Libro, e riprovato fino dal suo principio. Per altro il titolo è uniforme allo spirito del Libro.

Più strane ancora ne sono le particolarità. Tutti i racconti che sono raunati ne' Libri i più apocrifi, sono qui proposti come divini, e se n' è aggiunta una infinità d' altri con un' asserzione ed una temerità stupenda.

Quello che si fa raccontare alla santa Vergine nel Capitolo XV. sulla maniera colla quale essa fu conceputa, fa orrore, ed offende la modestia. Questo Capitolo è uno de' più lunghi, e basta esso solo onde far proibire per sempre tutto il Libro alle anime pudiche. Pure le Religiose vi si applicheranno tanto più quanto che vedranno una Religiosa che vien

tenu-

tenuta per una Beata, fermarsi così a lungo sopra questa materia.

Nel medesimo Capitolo, dopo aver detto quanto tempo ci vuole naturalmente per l' animazione d' un corpo umano, essa decide che Dio ridusse questo tempo, il quale doveva essere di ottanta giorni circa, a sette giorni soltanto. *Questo giorno della Concezione della santa Vergine*, dic' ella, *fu come un giorno di Festa di Pasqua per Iddio, non meno che per tutte le creature.* Pag. 217. 218.

Ell' è, dicesi, *una cosa maravigliosa*, che questo picciolo corpo animato, il quale non era più grande d' una pecchia, e di cui appena si *potevano distinguere i lineamenti*, dal primo istante *piangesse e versasse delle lagrime nel seno di sua madre per deplorare il peccato.* Pag. 241. Pag. 251.

Tutti i discorsi di s. Anna, di s. Gioachino, della stessa santa Vergine, di Dio, e degli Angeli, sono riferiti così circostanziatamente, che ciò solo deve far rigettare tutta l' Opera, non trovandovisi che viste, pensamenti e ragionamenti umani.

Dal terzo Capitolo fino all' ottavo, non si trova altro che una Scolastica raffinata, secondo i principj di Scoto. Dio stesso vi fa delle lezioni, e si dichiara Scotista, benchè la Religiosa convenga che il partito da lei abbracciato sia il meno ricevuto nella Scuola. Ma che? Dio l' ha deciso, e conviene prestarvi fede.

Essa altera questi principj Scotisti fino a far dire a Dio, che il decreto di creare il genere umano ha preceduto quello di creare gli Angeli.

Tutto è straordinario e prodigioso in questa pretesa Storia. Si crede non dir nulla della santa Vergine nè del Figlio di Dio se non vi si trovano dappertutto de' prodigj: quale per cagione d' asempio l' assunzione della santa Vergine in cielo in corpo ed in anima, tosto dopo il di lei nascimento, e un' infinità di cose simili, di cui non s'è mai sentito a parlare, e che non hanno alcuna conformità coll' analogia della Fede.

Non si trova nel modo con cui parlano in ogni pagina Dio, la santa Vergine, e gli Angeli, cosa che ricordi la maestà delle parole che la Scrittura attribuisce loro. Tutto ivi è esposto con una lunghezza insipida e languida; e tuttavia quest' Opera si farà leggere dagli spiriti deboli, come un Romanzo bene tessuto invero, e molto elegantemente scritto; e questi ne preferiranno la lettura a quella del Vangelo, perch' esso contenta la curiosità, cui all' opposto il Vangelo vuole reprimere; e l' istoria del Vangelo non sembrerà loro che un breve ristretto di questa.

Quello che v' ha di meraviglioso, si è il numero delle approvazioni cui ha trovate questa perniciosa, novità. Si vede fra le altre cose che l' Ordine di s. Francesco mostra di adottarla per bocca del suo Generale, come una nuova grazia fatta al mondo per mezzo di quest' Ordine. Quanti più sforzi si fanno per darvi corso, tanto più conviene opporsi ad una favola, la quale non produce che uno perpetuo scherno della Religione.

Non è stato ancor letto quello che fu tradotto;

ma

ma scorrendo il rimanente, se ne vede quanto basta per conchiudere, che questa non è se non la Vita di Nostro Signore, e della sua santa Madre cangiata in Romanzo, ed un artifizio del Demonio per fare che si creda di conoscere Gesucristo e la sua santa Madre meglio per mezzo di questo Libro, di quello che per mezzo del Vangelo.

Fine del Tomo V. ed ultimo Contro i Quietisti.

IN-

INDICE

TRADIZIONE DE' NUOVI MISTICI

Prefazione. Pag. 5

S. CLEMENTE ALESSANDRINO

Capo I. *Idea generale della Gnosi*. 7
Capo II. *Della falsa Gnosi, colla quale l'Autore pretende conchiudere che s. Clemente non adoperi esagerazione*. ivi.
Sezione I. Sul Capitolo II. *Conseguenza memorabile di questo Capitolo: Questione, se l'Autore abbia conchiuso bene, che non vi sieno esagerazioni nelle parole di s. Clemente*. 8
Sez. II. Sul Capo II. *Eccessi attribuiti a s. Clemente*. 9
Capo III. *Della vera Gnosi*. 13
Sez. I. *Cosa sia la Gnosi, ed il Gnostico di s. Clemente Alessandrino*. ivi.
Sez. II. *Che l'idea proposta del Gnostico soddisfa a tutti i passi di questo s. Padre*. 17
Sez. III. *Ciò che l'Autore doveva trovare, giusta il suo disegno in s. Clemente d'Alessandria, dell'uomo passivo de' nuovi Mistici*. 19
Cap. IV. *La Gnosi consiste in un' abitudine d'amore, e di contemplazione*. 21
Sez. I. *Esame del primo passo avanzato in questo Capo, in cui si parla dell'ammirazione*. ivi.
Sez. II. *Altri passi prodotti, il di cui effetto è affatto contrario a quello che si è preteso: restrizione importante di s. Clemente nelle cose di perfezione cui egli attribuisce al suo Gnostico*. 23
Capo V. *La Gnosi è un' abitudine di carità pura e disinteressata*. 26
Capo VI. *La Gnosi è una contemplazione permanente*. 28
Sez. I. *Spiegazioni generali o chiave dell'espressioni di s. Clemente*. ivi.

Sez.

Sez. II. *Locuzioni più particolari, e prove che il Gnostico fa sempre de' nuovi sforzi.* 31
Sez. IV. *Se il Gnostico escluda ogni ragionamento discorsivo.* 33
Sez. V. *Della contemplazione per negazione del semplice sguardo amoroso, e dell'esclusione degli attributi.* 36
Sez. VI. *Forti espressioni di s. Clemente sull'immutabilità ch'egli attribuisce al suo Gnostico.* 38
Sez. VII. *Soluzioni particolari per i passi, in cui si dice che il Gnostico perviene ad un' abitudine di contemplazione eterna immutabile e inalterabile.* 42
Sez. VIII. L' intendere perpetuo *di s. Clemente* si spiega *co' medesimi principj, e colla natura dell' abitudine.* 44
Sez. IX. *Delle necessità che s. Clemente attribuisce al suo Gnostico.* ivi.
Sez. X. *Continuazione de' passi del Capo sesto.* 47
Capo VIII. *La Gnosi è uno stato d'impassibilità.* 48
Sez. I. *Passo del Libro settimo riferito in questo Capo: In qual senso l'uomo perfetto sia senza desiderj.* 49
Sez. III. *Continuazione del passo, in cui si parla dell'apatia del Gnostico.* 50
Sez. IV. *Continuazione del medesimo passo, in cui si parla delle virtù, e della perfezione della giustizia Cristiana.* 54
Capo VIII. *La Gnosi è la passività de' Mistici.* 60
Capo IX. *La Gnosi è uno stato, in cui l'anima non ha più bisogno delle pratiche ordinarie.* 61
Sez. I. *I gemiti e le precauzioni rigettate.* ivi.
Sez. IV. *Il Gnostico attivo.* 64
Capo X. *La Gnosi perfetta esclude ogni desiderio eccitato.* 66
Sez. I. *Due risposte che si danno a' passi di s. Clemente sulle domande.* ivi.
Prima risposta: Se sia vero che le domande attribuite al Gnostico siano passive. ivi.
Sez. II. *Seconda risposta: Se sia vero che le domande attribuite al Gnostico sieno residui d' imperfezione, o che il perfetto Gnostico non domandi nulla,* 70

Sez.

Sez. III. *Passo di s. Clemente in cui egli fa che il Corifeo domandi: Sforzi vani per eludere.* 72
Sez. IV. *Se vi sia in s. Clemente uno stato superiore a quello che egli chiama la Gnosi.* 76
Sez. V. *Su' desiderj, sull' efficacia della Preghiera interna, e sugli atti regolati.* 83
Sez. VI. *Sul rendimento di grazie: se esso escluda la domanda, e riduca tutto al passivo.* 88
Sez. VII. *L' obbiezione principale si scioglie da se stessa.* 91
Sez. VIII. *Conseguenza della dottrina precedente.* 92
Sez. IX. *Se sia una domanda interessata il domandare i beni temporali insieme col restante de' Fedeli, e con tutta la Chiesa.* 95
Sez. X. *Se sia un desiderio interessato il desiderare i beni eterni.* 96
Sez. XI. *Se sia un desiderio interessato il desiderare la perseveranza, o l'incremento dell' amore.* 97
Sez. XII. *La speranza abolita per una cattiva versione.* 100
Sez. XIII. *Due passi che si pretendono decisivi, e che non conchiudono punto.* 102
Sez. XIV. *Conclusione dell' Autore delle Osservazioni.* 103
Riflessioni sul Capitolo VIII. che ha per titolo: „ La „ Gnosi è lo stato passivo de' Mistici. “ 106
Cap. XI. *Il Gnostico è deificato.* 118
Capo XII. *Il Gnostico vede Dio a faccia a faccia, e n'è satollato.* 123
Sez. I. *Primo passo in cui s. Clemente ha ben preso il senso letterale di s. Paolo.* ivi.
Sez. II. *Altro passo.* 125
Sez. III. *Primo passo obbiettato.* 126
Sez. IV. *Altri passi obbiettati.* 127
Sez. V. *Conseguenze della dottrina della visione a faccia a faccia.* 132
Sez. VI. *Quello che si chiama il fondo dell' anima.* 134
Sez. VII. *Sulla riflessione e sull' amor proprio.* 135
Capo XIII. *Il Gnostico ha il dono della Profezia.* 136
Capo XIV. *La Gnosi è uno stato Apostolico.* 142

Capo XV. *Quale sia la sicurezza della via Gnostica.* 145
Capo XVI. *La Gnosi è fondata sopra una Tradizione secreta.* 150
Sez. I. *Tradizioni e secreti particolari quanto nuovi per la Chiesa. Dottrina di s. Agostino.* ivi.
Sez. II. *Principj della Tradizione.* 153
Sez. III. *Tre Autori che soli si citano per istabilire queste pretese segrete Tradizioni: Primo Autore,* Cassiano. 158
Sez. IV. *Secondo Autore: S. Dionigi.* 160
Sez. V. *De' segreti che si occultavano a' profani, a' non iniziati, ed agli uomini volgari.* 162
Sez. VI. *Che non si trova in s. Dionigi alcuna cosa da tenersi occulta a' Fedeli.* 166
Sez. VII. *Passo di s. Clemente Alessandrino.* 169
Sez. VIII. *Altri passi dello stesso Padre: Vera nozione della Tradizione.* 172
Sez. IX. *Altri passi.* 178
Sez. X. *Continuazione de' passi.* 180
Sez. XI. *Altri passi.* 181
Sez. XII. *Riflessioni sopra i tre Autori, de' quali si esaminarono testè i passi.* 187
Capo XVII. *Del segreto che si deve osservare sulla Gnosi.* 190
Sez. I. *Cosa sia adunque ciò che s. Clemente ha voluto occultare.* 191
Sez. II. *Diverse espressioni dell' Autore in questo diciassettesimo Capitolo.* 201

RISPOSTA D' UN TEOLOGO

Alla prima Lettera dell' Arcivescovo di Cambrai scritta al Vescovo di Chartres. 204

QUESTIONE PRIMA.

Sull' alterazione del Testo imputata al Vescovo di Chartres.

I. *Alterazione imputata al Vescovo di Chartres.* 205
II. *Altra alterazione imputata al Vescovo di Chartres.* 209

QUE-

QUESTIONE SECONDA.

Sul Concilio di Trento.

I. *Si riferisce il Decreto di cui si tratta.* 212
II. *Nuova spiegazione confutata.* 213
III. *Argomento del Vescovo di Chartres, quanto invincibile.* 218
IV. *Conseguenze perniziose di questo modo d' interpretare i Concilj.* 221
V. *Conclusione, che con ciò rimane distrutto onninamente il nuovo sistema, e che viene rovesciata tutta la Teologia.* 223

QUESTIONE TERZA.

Sulla prima spiegazione mandata al Vescovo di Chartres.

I. *Si ripiglia il fatto.* 225
II. *Dimostrazione del Vescovo di Chartres nella sua Lettera Pastorale: assenso al primo principio di questa dimostrazione.* 226
III. *Sul doppio senso del Libro delle Massime, giusta la nuova Lettera al Vescovo di Chartres.* 227
IV. *Sull' argomento ad hominem.* 231
V. *Imbarazzo manifesto nella Risposta al Vescovo di Chartres.* 234
VI. *Sul termine di* motivo. 237
VII. *Ultima risorsa delle risposte al Vescovo di Chartres.* 240
VIII. *Che la Spiegazione del Vescovo di Chartres parla senza restrizione.* 243
IX. *Conclusione e riflessione sulle proteste fatte sotto agli occhi di Dio.* 244

RISPOSTA

Alla Lettera dell' Arcivescovo di Cambrai. 262

LETTERA

Di Monsignor Bossuet.

A Madama Guyon. 275

RISPOSTA

Del Vescovo di Meaux alle difficoltà di Madama di Maisonfort. 298

MODO BREVE E FACILE

Per fare l' Orazione in Fede, e di semplice presenza di Dio. 316

OSSERVAZIONI

Sul Libro intitolato: La Mistica Città di Dio, ec. di Maria d'Agreda

Tradotta dallo Spagnuolo, ec. a Marsiglia, ec. 325

FINE.

Mch 100095